HANDLEIDING
tot de kennis van
de Mohammedaansche Wet
door
Dr. Th. W. Juynboll

E. J. BRILL — LEIDEN

J.J. FANOY
BOEKHANDEL
BURG B 16
MIDDELBURG

HANDLEIDING

TOT DE KENNIS VAN

DE MOHAMMEDAANSCHE WET

VOLGENS DE LEER DER SJÂFI'ITISCHE SCHOOL.

Dr. K. J. Baeijinga

HANDLEIDING

TOT DE KENNIS VAN

DE MOHAMMEDAANSCHE WET

VOLGENS DE LEER DER SJÂFI'ITISCHE SCHOOL

DOOR

Dr. TH. W. JUYNBOLL,
Hoogleeraar te Utrecht.

3e DRUK

N. V. BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN E. J. BRILL, LEIDEN
1925.

BIBL. VRIJE UNIVERSITEIT AMSTERDAM
CC
01213
0

AAN ZIJNEN HOOGVEREERDEN LEERMEESTER

Dr. C. SNOUCK HURGRONJE,

HOOGLEERAAR EN INTERPRES LEGATI WARNERIANI TE LEIDEN,

ADVISEUR VAN HET DEPARTEMENT VAN KOLONIËN,

DANKBAAR OPGEDRAGEN DOOR

DEN SCHRIJVER.

VOORWOORD.

Het in 1910 onder den titel „*Handbuch des islāmischen Gesetzes, nach der Lehre der schāfiᶜitischen Schule*" te Leiden (bij de firma voorh. E. J. BRILL) en te Leipzig (bij OTTO HARRASSOWITZ) verschenen werk — in 1916 onder den titel „*Manuale di diritto musulmano, secondo la dottrina della scuola Sciafeita*" (Milano, Francesco Vallardi) in het Italiaansch vertaald door prof. GIOVANNI BAVIERA te Napels, daarin bijgestaan door prof. CARLO ALFONSO NALLINO te Rome, die de vertaling hier en daar verrijkte met aanteekeningen over bijzonderheden, waaromtrent de Mâlikitische wetsopvatting min of meer van de Sjâfiᶜitische afwijkt, — was feitelijk niet anders dan eene, met welwillende hulp van prof. dr. ARTHUR SCHAADE te Hamburg (destijds privaatdocent te Leiden) in het Duitsch omgewerkte, nieuwe uitgave van de „*Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet, volgens de leer der Sjâfiᶜitische school*" (Leiden, E. J. BRILL, 1903), van welke nu, als 3e druk, nogmaals eene nieuwe Hollandsche uitgave het licht ziet.

Bedoeld is, evenals in de beide vorige uitgaven, een beknopt systematisch overzicht van die gedeelten der Mohammedaansche wet [1]) te geven, welke voor de belijders van den Islam praktisch van het meeste belang zijn, met eenige toelichting omtrent haar ontstaan en hare feitelijke toepassing, benevens eene algemeene inleiding. Wat in den eersten druk in het bijzonder over de toepassing der Moslimsche wet in *Nederlandsch-Indië* en de uitspraak der Arabische wetstermen door de Maleische, Javaansche en andere Mohammedanen in den *Indischen Archipel* was opgemerkt, maar in de Duitsche bewerking werd weggelaten, is nu, hoofdzakelijk in den oorspronkelijken vorm, weder in den tekst opgenomen.

---

1) Waar in dit werk kortheidshalve van „de wet" wordt gesproken, is daarmede in het algemeen slechts de Sjâfiᶜitische opvatting daaromtrent bedoeld, met het oog op Nederlandsch-Indië, waar uitsluitend de Sjâfiᶜitische *madzhab* wordt gevolgd.

Als hoofdbron is in het algemeen steeds *Bâdjoerî's* commentaar op den tekst van *Ibn Ḳâsim* (zie blz. 375) geraadpleegd. Hoe buitengewoon veel echter bij de samenstelling zoowel van de inleiding als van de daarop volgende hoofdstukken aan prof. dr. C. SNOUCK HURGRONJE's geschriften is te danken, blijkt reeds uit den inhoud zelf en behoeft nauwelijks vermeld te worden. Slechts zij hier, evenals in de vorige drukken, nogmaals uitdrukkelijk in herinnering gebracht, dat genoemde geleerde ook, zoowel in 1902 als in 1909, zoo welwillend is geweest, het geheele werk, voordat het gedrukt werd, door te lezen en uit den schat zijner kennis kantteekeningen daarop te maken, waardoor niet alleen verscheidene dwalingen nog tijdig verbeterd, maar ook tal van aanvullingen aan het reeds geschrevene toegevoegd konden worden. Tot die aanvullingen, welke overigens zonder vermelding van de bron in tekst en noten opgenomen en verwerkt zijn, behooren met name de volgende:

Blz.	21, nt. 1	(1903:	blz. 32, nt. 2; 1910: blz. 28, nt. 2).
„	160, nt. 2 en 3	(„	blz. 162, nt. 2 en 3).
„	171, nt. 2	(„	blz. 172, nt. 1; 1910: blz. 178, nt. 1).
„	207, nt. 1	(„	blz. 178, nt. 1; „ blz. 269, nt. 1).
„	209, nt. 1	(„	blz. 209, nt. 2).
„	210, nt. 1	(„	blz. 207, nt. 1).
„	211, nt. 2	(„	blz. 209, nt. 2).
„	212, lin. 25 vv.	(„	blz. 213, regel 1—9, v. o.).
„	217, nt. 2	(„	blz. 224, nt. 1).
„	275, lin. 1—21	(„	blz. 181, lin. 17 vv., 182).
„	320, nt. 1	(„	blz. 295, l. 4–12; 1910: blz. 318, l. 4–11).
„	325, nt. 4	(„	blz. 295, lin. 13—18).
„	340, nt. 2	(„	blz. 329, nt. 1; 1910: blz. 336, nt. 1).
„	356, lin. 3 vv.	(„	blz. 346, lin. 19 vv.
„	359, nt. 2	(„	blz. 19, l. 5 v.o.; 1910: blz. 10, l. 19 vv.).

Het is mij een aangename plicht, hier nogmaals mijn hartelijken dank daarvoor uit te spreken.

Eerst nadat reeds verscheidene vellen dezer handleiding waren afgedrukt, verschenen de eerste deelen van SNOUCK HURGRONJE's „Verspreide Geschriften", naar welke dus niet meer kon verwezen worden. Zonder veel bezwaar zullen echter de hieronder aan den voet der bladzijden geciteerde plaatsen van SNOUCK HURGRONJE's kleinere verhandelingen in diens „Verspreide Geschriften" terug-

gevonden kunnen worden (althans, indien zij aldaar niet in vertaling met afwijkende paginatuur zijn opgenomen).

Wat de transscriptie der Arabische woorden betreft, valt het volgende op te merken:

Het teeken ᶜ duidt de Arabische *ᶜain* aan, het teeken ʾ daarentegen de *ḥamzah* aan het einde der lettergreep (in woorden zooals *chaṣâʾiṣ, choelafâʾ*).

Verder is:	*dj* = ج (zie echter bl. 104, nt. 1)	*dz* = ذ	*ḳ* = ق	*ṭ* = ط
		gh = غ	*ṣ* = ص	*th* = ث
	dh = ض	*ḥ* = ح	*sj* = ش	*ẓ* = ظ.

Bij verdubbeling van de met twee letters wedergegevene medeklinkers *(dj, dh, dz, gh, sj* en *th)* is alleen de eerste letter daarvan *(d, g, s* of *t)* in de transscriptie herhaald (dus bijv.: *ḥaddj*, in plaats van *ḥadjdj*). De lange klinker aan het eind van een woord is, in geval van synalöphe vóór de *alif al-waṣl*, met het oog op de uitspraak, als kort weergegeven (dus bijv.: *fi'l-*, in plaats van *fî'l*).

Op sommige, ook in het Nederlandsch overgenomene, Arabische woorden (Koran, Mekka, Mohammed en dgl.) is dit transscriptiestelsel niet, of althans niet altijd, toegepast.

De Schrijver.

Utrecht, Juli 1925.

INHOUD.

INLEIDING.

A. **De Koran.**

Blz.

§ 1. Beteekenis van het woord Koran; inhoud van den Koran . . 1
§ 2. Codificatie, authenticiteit en indeeling van den Koran 5
§ 3. Exegese van den Koran. Koran-commentaren 8

B. **De overlevering** *(ḥadîth).*

§ 4. De overlevering en hare oorspronkelijk mondelinge voortplanting. 9
§ 5. Traditievervalsching en het standpunt door de Moslims bij de beoordeeling der overlevering ingenomen 12
§ 6. De traditieverzamelingen en hare commentaren 15

C. **De plichtenleer** *(fiḳh).*

§ 7. De *fiḳh*-wetenschap en de oudste *fiḳh*-scholen 16
§ 8. De vier thans nog bestaande *fiḳh*-scholen; hare verbreiding en onderlinge verhouding 19
§ 9. De *idjtihâd* der vroegere geleerden en de *taḳlîd*-plicht der latere geslachten 23
§ 10. Beoefening van den *fiḳh* bij de Mohammedanen; inrichtingen voor het *fiḳh*-onderwijs 26
§ 11. De *fatwâ*'s en de werken over den *fiḳh* 29

D. **De „wortelen" of grondslagen der plichtenleer** *(oeṣoel al-fiḳh).*

§ 12. De *oeṣoel*-wetenschap; de Koran als eerste der „wortelen" van den *fiḳh* 32
§ 13. De *soennah* als tweede der „wortelen" van de plichtenleer . . 34
§ 14. De *idjmâ*ᶜ of overeenstemming van gevoelen onder de geleerden 38
§ 15. De *ḳijâs* of redeneering bij analogie 41

E. De wet *(sjar^c of sjarî^cah).*

Blz.

§ 16. De Mohammedaansche wet, haar omvang en indeeling, hoofdplichten, de vijf wettelijke categorieën 44
§ 17. De voor de praktijk belangrijkste bestanddeelen der wet; het ondanks de wet voortlevende landsgebruik (*^cádah*) 49

EERSTE AFDEELING.

Voorschriften betreffende den eeredienst en de ritueele plichten.

HOOFDSTUK I.

De ṣalât; de moskee en het daaraan verbonden personeel.

§ 18. De *ṣalât*-plicht in het algemeen, de vijf dagelijksche *ṣalât*'s . 52
§ 19. De voor de geldigheid der *ṣalât* vereischte ritueele reinheid en kleeding 56
§ 20. Het ceremonieel der *ṣalât* 59
§ 21. De gemeenschappelijke *ṣalât*; de moskee en het daaraan verbonden personeel 64
§ 22. De Vrijdagsdienst *(ṣalât al-djoem^cah)* 70
§ 23. De wettelijk aanbevolen *ṣalât*'s 73

HOOFDSTUK II.

De „weldadigheid" *(zakât).*

§ 24. De *zakât* in de eerste tijden van den Islam 77
§ 25. Hetgeen als *zakât* moet worden opgebracht 81
§ 26. Uitdeeling van de *zakât* aan de daarop recht hebbende personen 86
§ 27. De *zakât al-fiṭr* en de onverplichte *ṣadaḳah*'s 91

HOOFDSTUK III.

De Ramadhân-vasten en de overige periodieke vasten- en feesttijden.

§ 28. Het vasten in *Ramadhân* en het onverplichte vasten 95
§ 29. Begin en einde van de vastenmaand en andere maanden. De Mohammedaansche kalender 99
§ 30. Wetsvoorschriften betreffende het vasten in de maand *Ramadhân* 102
§ 31. Hooge waardeering van de vastenmaand en van de daarin volbrachte goede werken bij de Moslims. 105
§ 32. De beide feesten en de overige periodieke gedenkdagen . . . 109

HOOFDSTUK IV.

De bedevaart *(ḥaddj)*.

Blz.

§ 33. De Mekkaansche heiligdommen; inlijving van *ḥaddj* en *ᶜoemrah* bij den Islam 119
§ 34. Het wettelijk gebod, om deel te nemen aan de bedevaart. Vervulling van dien godsdienstplicht met name door de Ned.-Ind. Mohammedanen 126
§ 35. Godsdienstige ceremoniën bij aankomst te Mekka. De *ᶜoemrah* 134
§ 36. De *ḥaddj*-ceremoniën 142

HOOFDSTUK V.

Godsdienstige gebruiken en plechtigheden in het huiselijk leven. Ritueele reinheid.

§ 37. Geboorte en besnijdenis 149
§ 38. Verlovings- en bruiloftsceremoniën. Voorschriften betreffende sluiering, weelde, muziek, het spelen en wedden, en het afbeelden van levende wezens 153
§ 39. Godsdienstige gebruiken bij overlijden. Rouwtijd der weduwe 161
§ 40. Ritueele reinheid *(ṭahârah)* 165
§ 41. Verbodene en geoorloofde spijzen en dranken. Ritueele wijze van slachten 169

TWEEDE AFDEELING.

Voorschriften van juridischen en religieus-politieken aard.

HOOFDSTUK VI.

Het huwelijk.

§ 42. Rol van den *walî* bij het sluiten van het huwelijk 174
§ 43. De bruidschat *(mahr* of *ṣadâḳ)*. 179
§ 44. Huwelijksbeletselen 184
§ 45. Huwelijksaanzoek. Het huwelijkscontract. Afspraken tusschen de partijen buiten dat contract om. De *moetᶜah* 190
§ 46. Bijstand van „huwelijkssluiters". De Huwelijks-Ordonnantie . 194
§ 47. Rechten en plichten der echtgenooten gedurende het huwelijk. Vermogensrechtelijke gevolgen van het huwelijk 198
§ 48. De verstooting *(ṭalâḳ)* en de *taᶜlîḳ* 203
§ 49. Overige wijzen van huwelijksontbinding 210

HOOFDSTUK VII.

Familie- en personenrecht. Rechts- en handelingsbevoegdheid.

Blz.
§ 50. Wettige afstamming van kinderen. 215
§ 51. Verwantschapsbetrekkingen en de daarop gegronde familierechten en -plichten in het algemeen. Bewijs van bestaande verwantschap door den *iḳrâr*. 221
§ 52. Ontbrekende handelingsbevoegdheid. Voogdij en curateele . . 225
§ 53. Slavenrecht 232

HOOFDSTUK VIII.

Erfrecht.

§ 54. Het oud-Arabische intestaat-erfrecht en de door den Islam daarin gebrachte wijzigingen 241
§ 55. Het erfrecht *ab intestato* in het algemeen 245
§ 56. Erfrecht der *ʿaṣabât* 251
§ 57. Erfrecht van de „koranische erfgenamen" (de zgn. *dzawoeʼl-farâʼidh*) 253
§ 58. Uitzonderingen op de hoofdregelen wegens samenkomst van verschillende erfgenamen. 257
§ 59. Testamentaire beschikkingen. 260

HOOFDSTUK IX.

Handels- en Vermogensrecht. Verbintenissen uit eeden en geloften.

§ 60. De voorschriften betreffende het vermogens- en handelsrecht in het algemeen 265
§ 61. Eeden en geloften en de daaruit ontstaande éénzijdige verbintenissen. 271
§ 62. Het *waḳf*-recht 275
§ 63. Het *ribâ*-verbod (verbod van rente en woeker). 285

HOOFDSTUK X.

Rechtspleging en straffen.

§ 64. Rechtspleging en eigenrichting bij de heidensche Arabieren en in den Islam 291
§ 65. Overzicht van het strafstelsel in den Islam. 296
§ 66. Wedervergelding, bloedprijs en schadevergoeding voor lichamelijk letsel 299
§ 67. De met *ḥadd* te bestraffen vergrijpen 304
§ 68. Bestraffing met *taʿzîr* 311

Blz.
§ 69. Voorschriften betreffende den *ḳâdhî* en den *ḥakam* 312
§ 70. Het geding vóór den *ḳâdhî*. Leer van het bewijs 316
§ 71. Geestelijke en wereldlijke rechtspraak. De „priesterraden" op Java 323

HOOFDSTUK XI.

Voorschriften van religieus-politieken aard.

§ 72. Het chalifaat in de eerste eeuwen. De religieus-politieke oppositiepartijen 328
§ 73. Wetsbepalingen betreffende den *imâm*. Chaliefen in lateren tijd. Panislamisme 334
§ 74. De *djihâd* (heilige oorlog) 341
§ 75. Rechten en plichten der aan den Islam onderworpene ongeloovigen 347

Aanteekeningen 357
Literatuur 387
Register 414
Aanvullingen en Verbeteringen 429
Afkortingen XVI

AFKORTINGEN.

Bijdr. Inst. = Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.
Notul. Bat. Gen. = Notulen van de algemeene en bestuursvergaderingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
Rev. de l'H. des Rel. = Revue de l'histoire des religions.
Tijdschr. Bat. Gen. = Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
VG. = Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje.
WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

INLEIDING.

A. DE KORAN.

§ 1. Beteekenis van het woord Koran; inhoud van den Koran.

Het woord Koran (Arabisch: *al-ḳoer'ân*) is in onze taal misschien het best te omschrijven als: „de te reciteeren heilige tekst."

Tot de godsdienstige gebruiken der Oostersche Christenen en Joden, welke blijkens den Koran diepen indruk op Mohammed gemaakt hadden, behoorde namelijk het reciteeren, het rhythmisch, op zangerigen, gerekten toon voordragen der gewijde teksten en litanieën. Eene oppervlakkige waarneming van den dienst in kerken en synagogen had den Profeet de overtuiging geschonken, dat dit reciteeren (in het Arabisch: *ḳara'a*) was te beschouwen als eene onmisbare ceremonie ter verheerlijking Gods en een essentieel bestanddeel van het ceremonieel van den waren godsdienst, welken hij zijnen landgenooten wilde verkondigen. Het woord Koran duidt aan, hetgeen op deze wijze gereciteerd wordt [1].

De Koran is de Heilige Schrift der Mohammedanen, welke naar moslimsche opvatting Gods eigen woorden bevat, zooals zij, letterlijk in dien vorm, aan Mohammed gedurende zijne loopbaan als Profeet, eerst te Mekka en daarna te Medînah, werden geopenbaard.

De inhoud van den Koran bestaat uit zeer ongelijksoortige bestanddeelen. De oudste openbaringen bevatten voor het

[1]) Het voordragen van den heiligen Korantekst heeft zich mettertijd bij de Mohammedanen ontwikkeld tot eene veel inspanning en langdurige voorbereiding vereischende kunst, welke naar vaste regelen wordt beoefend. Eene technische benaming in het Arabisch voor het reciteeren van den Koran op de hier bedoelde wijze is: *tadjwîd*. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 209; 222—224. In het Maleisch wordt dit reciteeren van den Koran wel aangeduid met het woord *mĕngadji*; Javaansch: *ngadji* (N.) of *ngaos* (K.). — Zie verder over de beteekenis van de woorden *ḳoer'ân* en *ḳara'a* de „Aanteekening I", aan het slot van dit werk.

meerendeel opwekkingen tot bekeering, tot geloof aan Gods Oordeel en Zijn albestuur, aansporingen tot een vroom en Gode welgevallig leven, met de belofte van gelukzaligheid voor de ware geloovigen en de aankondiging van vreeselijke straffen voor de verstokte zondaren en ongeloovigen in het volgend leven.

Als de kern van den door Mohammed gepredikten godsdienst, den Islam [1]), treedt in de oudste openbaringen op den voorgrond: het geloof aan de opstanding, den dag des oordeels en de vergelding van 's menschen daden in het hiernamaals. Uitvoerig worden zoowel het geluk der vromen in het Paradijs, als de verschrikkingen, welke den boozen in Hel en Vagevuur wachten, in tal van openbaringen geschilderd. Dit geloof aan de Opstanding en wat daarmede samenhangt, dat Mohammed vooral aan de Christenen moet hebben ontleend, vormde aanvankelijk de drijfkracht, welke hem als boetprediker onder zijn volk deed opstaan. Voor zijne tegenstanders onder de Mekkanen was het daarentegen de steen des aanstoots bij uitnemendheid, waartegen al hunne aanvallen en spotternijen bij voorkeur waren gericht.

Iets nieuws te leeren lag, blijkens den Koran, oorspronkelijk niet in Mohammeds bedoeling. Wat hij den zijnen wilde verkondigen, was naar zijne eigene opvatting niets anders dan „d e" godsdienst, welken vóór hem o. a. reeds Mozes aan de Joden, Jezus aan de Christenen had geopenbaard. Van eenig principieel verschil tusschen Joden- en Christendom had Mohammed aanvankelijk geen begrip.

Beide godsdiensten waren, reeds vóór Mohammeds optreden, in Arabië min of meer bekend geworden. In de onmiddellijke omgeving van Medînah — destijds *Jathrib* geheeten — en ten Noorden daarvan waren belangrijke nederzettingen van Arabisch-Joodsche stammen gevestigd en ook het eigenaardig-Oostersche Christendom was in Arabië hier en daar doorgedrongen. Monniken, kluizenaars en priesters zijn dan ook bekende figuren in de Arabische literatuur van dien tijd [2]) en volgens de moslimsche

---

[1]) Het Arabische woord *islâm* beteekent „overgave, onderwerping," nl. aan God. Daarnaar wordt een belijder van den Islam een *moeslim* genoemd, d. i. iemand, die zich aldus „onderwerpt". In plaats daarvan zegt men in Ned.-Indië ook wel: *orang islam* of *orang sĕlam*.

[2]) Zie over den godsdienst der Arabieren in den tijd aan Mohammeds optreden voorafgaande — den zgn. Arabischen heidentijd (*djâhilijjah*) — vooral: J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, Berlin 1897. Alles wijst er op, dat de

overlevering waren er reeds vóór Mohammed in Arabië personen geweest, die geen bevrediging meer vindende in den oud-Arabischen eeredienst, onder invloed van Christelijke en Joodsche voorstellingen, naar hoogere idealen op godsdienstig gebied hadden gestreefd [1]).

Evenzoo bestond de door Mohammed gepredikte godsdienst aanvankelijk bijna geheel uit Joodsche en Christelijke elementen, hoe gebrekkig Mohammeds kennis dier beide godsdiensten overigens geweest moge zijn. De godsdienstplichten en deugden, in de oudere gedeelten van den Koran vooral aangeprezen, waren dan ook dezelfde, welke bij Joden en Christenen in het Oosten als de meest kenmerkende eigenschappen van den godsdienst op den voorgrond traden; daaronder bovenal de dagelijksche verheerlijking van God in de ritueele godsdienstoefening (de *ṣalât*), voorts het vasten als loffelijke zelfkastijding en eene, tot in het uiterste gedreven, zelfs in het wegschenken van alle „aardsche goederen" zich openbarende milddadigheid. Deze deugden werden in den Koran door Mohammed aangeduid met niet-Arabische, aan het Joodsche en Christelijke spraakgebruik ontleende woorden.

De *hidjrah* [2]) scheidde Mohammeds 23-jarige Profetenloopbaan in twee perioden: de 13-jarige te Mekka en de 10-jarige te Medînah. Daarnaar worden ook de Koran-openbaringen in twee hoofdgroepen onderscheiden: die van de Mekkaansche en die van de Medînensische periode, welke onderling niet slechts in

---

oudtijds in Arabië gangbare begrippen op godsdienstig gebied in hoofdzaak niet veel verschilden van die van andere volken in datzelfde stadium hunner ontwikkeling. Men aanbad de hemellichamen, vereerde gewijde steenen, boomen, bronnen en heilige bergen en er heerschten die primitieve vormen van animisme en fetisisme, welke ook elders bij verscheidene volken in den aanvang hunner beschaving worden aangetroffen.

[1]) Men noemde zulk een persoon wel *ḥanîf* (d. i. een „vrome"), eene benaming, later door Mohammed in den Koran ook op zich zelf en de zijnen toegepast, ongeveer in denzelfden zin als *moeslim*; vgl. o. a.: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 238—242; C. Snouck Hurgronje, *Une nouvelle biographie de Mohammed*, blz. 18—24 (Rev. de l'H. des Rel., 30 [1894], blz. 64—70).

[2]) *Hidjrah* wordt ten onrechte wel eens vertaald als „de vlucht". Men houde in het oog, dat dit woord in het Arabisch beteekent: „zich van iemand afwenden, hem laten loopen, de bestaande banden (van vriendschap, enz.) verbreken". Naar moslimsche opvatting liet Mohammed de Mekkanen aan hun lot over; van vluchten uit vrees is daarbij geen sprake. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Twee populaire dwalingen verbeterd* (Bijdr. Instit., 5e Volgr. I [1886], blz. 356 vv.).

taal en stijl verschillen, maar bovendien nog in vele andere opzichten vrij sterk van elkander afwijken.

Te Medînah kwam er al spoedig een groote omkeer in Mohammeds verhouding tegenover de belijders der geopenbaarde godsdiensten, de Joden en de Christenen. Vooral de Joden, met wie hij te Medînah voortdurend en rechtstreeks in aanraking kwam, bleken ten eenenmale ongeneigd, om den Islam als den waren godsdienst en Mohammed als Profeet te erkennen. De gevolgen konden niet uitblijven. Had Mohammed indertijd, te Mekka, zoowel zijne tegenstanders als zijne volgelingen verwezen naar „de lieden des Boeks", overtuigd, dat dezen de waarheid zijner beweringen wel zouden staven, — nu moest dit veranderen. Heftig verweet de Profeet den „schrift-bezitters", dat zij van den waren weg waren afgeweken, dat zij hunne openbaring hadden „verdraaid". In deze periode begon Mohammed zich te beroepen op hetgeen reeds Ibrâhîm (d. i. Abraham, de stamvader van Joden en Christenen zoowel als van de Arabieren) in zijn tijd had verkondigd. Dat was volgens Mohammed de ware leer geweest, in haar onvervalschten vorm. Tot die oorspronkelijke leer, waarvan Mohammeds prediking eene zuivere reproductie was, moesten ook de Joden en Christenen weder terugkeeren. Evenals hij dus vroeger de Mekkanen had verwezen naar de „schrift-bezitters", beriep hij zich nu te Medînah tegenover zijne nieuwe tegenstanders, die schrift-bezitters zelven, op de leer van hun aller stamvader Ibrâhîm [1]).

De oneenigheden leidden al spoedig tot openlijke vijandschap en eindigden ten slotte met de verdrijving der Joodsche stammen uit Medînah.

Een belangrijk deel der te Medînah geopenbaarde Koranverzen had voorts betrekking op den strijd tegen de Mekkanen en andere vijanden des geloofs, eerst ter verdediging, later tevens tot uitbreiding van den Islam gevoerd. Met grooten nadruk werden de geloovigen in deze openbaringen telkens aangespoord, toch niet achter te blijven, maar met goed en bloed aan den heiligen strijd deel te nemen.

Bovendien had Mohammed te Medînah, toen de kleine, verdrukte, moslimsche gemeente, na hare vestiging aldaar weldra

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 29 vv.; dezelfde: *De Islam*, blz. 44 (De Gids, 1886, II, 460); dezelfde: *Une nouvelle biographie de Mohammed*, blz. 18—24 (Rev. de l'H. des Rel., 30 [1894], blz. 64—70).

herschapen werd in een machtig, politiek-religieus organisme — uit sterk uiteenloopende, dikwijls ook minder goede elementen bestaande — in veel te voorzien, waaraan te Mekka nog geen behoefte had bestaan. Tal van zaken moesten nauwkeuriger omschreven en gereglementeerd worden. Toch werden ook te Medînah slechts zelden bepalingen van zuiver wetgevenden aard geopenbaard. Slechts bij uitzondering en niet dan door de omstandigheden daartoe gedwongen, placht Mohammed Gods Woord te hulp te roepen, om onderwerpen, niet onmiddellijk met den door hem gepredikten godsdienst in verband staande, te regelen of te hervormen.

Daardoor bevat de Koran slechts betrekkelijk weinig wetgevende bepalingen, die bovendien meestal toevallig, naar aanleiding van bijzondere omstandigheden ontstonden. Men treft ze hier en daar in het heilige boek verspreid aan. Hoofdzakelijk betreffen zij zaken van huwelijks- en erfrecht, strafrecht, schuldrecht, woeker, enz., en strekken in het algemeen, om sommige, in Mohammeds omgeving veel voorkomende ondeugden en misbruiken te beteugelen en de willekeur, waaraan vooral vrouwen en weezen destijds in Arabië veelal blootgesteld waren, zooveel mogelijk binnen zekere grenzen te beperken. Een afgerond systeem van wetgeving bevat de Koran geenszins.

---

§ 2. Codificatie, authenticiteit en indeeling van den Koran.

De Koran was tijdens Mohammeds leven nog niet in vasten vorm geredigeerd. Er bestond zelfs geen volledige, schriftelijke verzameling van alle openbaringen. Toen nu in de veldslagen na Mohammeds dood vele Moslims sneuvelden, die bekend stonden als „dragers van den Koran" (dwz. als personen, die kleinere of grootere stukken van de openbaring van buiten kenden), begon men zich bezorgd te maken over de mogelijkheid, dat aldus wellicht openbaringen voor altijd verloren konden gaan.

Op last van den eersten chalief, Aboe Bekr, werd toen de eerste schriftelijke verzameling der Koran-openbaringen aangelegd door Zaid ibn Thâbit, die reeds den Profeet zelf als schrijver had gediend. Deze bracht de verspreide openbaringen zooveel mogelijk bijeen, zoowel uit bestaande aanteekeningen,

welke o. a. op stukjes papier, palmbladeren, schouderbeenderen en platte steenen waren opgeschreven, als volgens de mondelinge mededeelingen van personen, van wien hij wist, dat zij Koranstukken in het geheugen bewaarden.

Aldus zou, volgens de moslimsche overlevering, de eerste verzameling zijn ontstaan, welke in allen gevalle slechts een voorloopige arbeid is geweest.

Eene officieele codificatie van den Korantekst kwam eerst tot stand tijdens het bestuur van ʿOethmân, den derden chalief. Toen werden niet alleen alle bekende openbaringen bijeenverzameld en in eene vaste volgorde gerangschikt, maar er werd tevens bepaald, dat deze codificatie door alle Moslims als de bij uitsluiting geldige moest erkend worden. Geschillen over de juiste lezing van sommige Koranverzen, gerezen onder de omstreeks het jaar 30 der *hidjrah* (650 n. C.) naar Armenië te velde getrokken moslimsche troepen, waren waarschijnlijk de onmiddellijke aanleiding tot het ontstaan dezer tweede verzameling [1]). Ten einde dergelijke twisten, welke voor de eensgezindheid onder de Moslims gevaarlijk dreigden te worden, voor het vervolg te voorkomen, besloot ʿOethmân tot het vaststellen eener algemeen als geldig erkende redactie van den heiligen tekst. Deze arbeid werd wederom aan Zaid ibn Thâbit opgedragen, thans daarin bijgestaan door eenige andere personen. Toen zij met hunnen arbeid gereed waren, beval ʿOethmân alle overige Koranverzamelingen te vernietigen en zond afschriften der officieele redactie naar de verschillende provinciën van het moslimsche rijk.

Deze onder ʿOethmân's bestuur tot stand gekomen codificatie is de tot op onzen tijd overgeleverde redactie van den heiligen tekst. Aan hare authenticiteit valt redelijkerwijze niet te twijfelen. De Koran heeft niet het lot van andere heilige boeken in het Oosten gedeeld. Voor herhaalde wijziging en eene tendentieuze omwerking van den tekst, zooals met name het Oude Testament die heeft ondergaan, bleef de Koran bewaard.

Dat de verzameling tevens volledig, althans zoo volledig mogelijk was, mag eveneens zonder voorbehoud worden aangenomen. Wel hebben de Sjîʿieten later beweerd, dat in de

---

[1]) Zie: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, II, 47 vv.; A. Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammad*, III, S. XLVII.

bestaande redactie van den Koran opzettelijk was weggelaten al wat op de bijzondere heiligheid van Mohammeds schoonzoon ʿAlî en diens geslacht doelde. Maar deze beschuldiging mist elken redelijken grondslag. Waren er inderdaad opzettelijk verzen weggelaten of vervalscht, dan zou dit in ʿOethmân's tijd zeker niet onopgemerkt zijn gebleven, toen nog zoo velen van Mohammeds tijdgenooten in leven waren, die deze verzen uit hun geheugen hadden kunnen aanvullen of verbeteren. Juist de omstandigheid, dat zelfs de talrijke vijanden van ʿOethmân zijne Koranredactie onvoorwaardelijk als juist hebben erkend, is wel het beste bewijs, dat deze zoo nauwkeurig en volledig mogelijk was.

Zoo bezit dus de historische kritiek in den Koran een nauwlijks genoeg te waardeeren, vasten grondslag voor de kennis van Mohammeds prediking, eene verzameling van authentieke uitspraken, zooals zij door den Profeet, naar men mag aannemen, in denzelfden vorm aan zijne tijdgenooten zijn voordragen [1]).

De rangschikking der openbaringen in den Koran is vrij willekeurig; eene chronologische indeeling van het heilige boek heeft men zich blijkbaar niet ten doel gesteld, evenmin eene rangschikking naar den aard der behandelde onderwerpen. In chaotische wanorde volgen vermaningen, wetsbepalingen, verhalen over vroegere profeten en de moeilijkheden, welke zij hadden te overwinnen, enz., elkander in de bestaande redactie op.

De tekst is verdeeld in 114 hoofdstukken van ongelijken omvang. Een dergelijk hoofdstuk wordt *soerah* genoemd (een woord van Hebreeuwschen oorsprong, eigenlijk eene rij of reeks aanduidende, vandaar ook toegepast op eene verzameling van regels geschreven schrift). Mohammed zelf had reeds gedeelten der openbaring laten opteekenen. Men kan daarom aannemen, dat de omvang van sommige *soerah*'s reeds tot op Mohammeds tijd teruggaat; de meeste bevatten verscheidene openbaringen, over verschillende onderwerpen.

De hoofdregel, bij het rangschikken der 114 *soerah*'s gevolgd, bestond daarin, dat men telkens de langere aan de kortere deed voorafgaan, zoodat in het algemeen de kortste *soerah*'s de verzameling besluiten. Men heeft echter ook in dat opzicht geen volstrekte nauwkeurigheid betracht.

---

[1]) Zie nog over de authenticiteit van den Korantekst: Aanteekening 2.

Iedere *soerah* bestaat uit een zeker aantal verzen. De Arabische benaming van een dergelijk vers is *âjah* (meervoud *âjât*), hetgeen eigenlijk beteekent: een wonder, een „teeken", nl. van bovennatuurlijke macht. Juist daarin onderscheidde Mohammed zich in de oogen zijner tijdgenooten van ieder ander sterveling, dat hij Gods openbaring kon overbrengen. Met nadruk erkende Mohammed een gewoon mensch te zijn, evenmin als anderen tot wonderen in staat, met uitzondering van dat ééne wonder: het overbrengen van Gods Woord, hetgeen niemand dan hij alleen vermocht. In zooverre kon ieder Koranvers een wonderteeken (*âjah*) genoemd worden.

Eene andere indeeling van den Koran is die in 30 ongeveer gelijke afdeelingen ten behoeve van het reciteeren. Eene dergelijke afdeeling heet in het Arabisch: *djoez'* [1]).

---

§ 3. Exegese van den Koran. Koran-commentaren.

Het toelichten en verklaren van den heiligen tekst vormde al spoedig een belangrijk vak van gewijde studie onder de Mohammedanen. Deze wetenschap, de exegese van den Koran, wordt in het Arabisch *'ilm at-tafsîr* genoemd [2]).

De Koran had voor den Moslim in vele opzichten toelichting noodig. Niet alleen waren vele zaken slechts kort en onvolledig aangeduid en verscheidene woorden en uitdrukkingen eenigszins duister, maar ook over de ware bedoeling van menig voorschrift bleek weldra groot verschil van opvatting onder de geloovigen mogelijk.

Daar men bovendien voor allerlei vragen, welke zich in den loop der tijden in moslimsche kringen voordeden, zooveel mogelijk eene oplossing in den Koran trachtte te vinden, ook al was het voor onbevooroordeelden duidelijk, dat deze geene beslissing hoegenaamd daaromtrent bevatte, verkreeg de Koran-uitlegging telkens grooteren omvang.

Had Mohammed reeds bij zijn leven dikwijls als verklaarder van Allâh's woord moeten optreden, ook na zijn dood liet men hem

---

[1]) Zie verder over den Arabischen tekst en de vertalingen van den Koran: Aanteekening 3.

[2]) *Tafsîr*, d. i. het uitleggen van den Koran, wordt in het Maleisch en Javaansch *tapsir* uitgesproken.

nog diezelfde rol vervullen door hem telkens nieuwe beslissingen en uitspraken betreffende de Koran-interpretatie toe te schrijven. Talrijke overleveringen werden daaromtrent in omloop gebracht.

De commentaren op den Koran, groote zoowel als kleine, vormen te zamen een belangrijk bestanddeel van de godsdienstige literatuur der Mohammedanen. De heilige tekst wordt daarin verklaard zoowel grammaticaal en philologisch als met het oog op de gewijde geschiedenis, de wet, de geloofsleer en verschillende andere vakken; zooveel mogelijk wordt ook aangegeven, wat de bijzondere aanleiding tot het openbaren der verschillende Koranverzen is geweest en min of meer uitvoerig besproken, welke wetsbepalingen uit den tekst zijn afgeleid, met uiteenzetting van de verschillende opvattingen, te dien aanzien bestaande of vroeger daaromtrent gehuldigd en van tallooze andere zaken, op verschillend gebied met den Koran in verband staande. Naarmate van hunne voorliefde voor het een of andere vak van wetenschap, stelden de commentatoren zich bij de behandeling van hun stof op verschillend standpunt en besprak de een bijv. vooral de grammaticale quaestiën, een ander meer in het bijzonder wettelijke détails of wel historische bijzonderheden. De meeste populariteit verkregen de commentaren, waarin al deze onderwerpen in beknopten vorm waren geresumeerd [1]).

B. DE OVERLEVERING (ḤADÎTH).

§ 4. De Overlevering en hare oorspronkelijk mondelinge voortplanting.

Niet alleen de Koran maar ook de in vaste redactie overgeleverde traditiën betreffende de daden en gezegden, zoowel van den Profeet zelf, als van diens invloedrijkste volgelingen,

[1]) Tot die commentaren behoort o. a. de in Ned.-Indië bij de beoefenaren van den *tapsir* welbekende *kitab tapsir Djalalèn* (in het Arabisch: *Tafsîr ad-Djalâlaini*), dwz. de Koran-verklaring der beide Djalâl's, nl. van Djalâl ad-Dîn al-Maḥallî († 864 H. = 1459 n.C.) en Djalâl ad-Dîn as-Soejoeṭî († 911 H. = 1505 n. C.), welke in het Oosten meermalen is gedrukt. Vgl.: L. W. C. van den Berg, *Het Mohamm. godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte boeken*, blz. 37 (Tijdschr. Batav. Gen., 31 [1886], blz. 554). — Zie verder over de Koran-commentaren: Aanteekening 4.

gelden, naar moslimsehe opvatting, als „gewijde teksten", zij het dan ook van minderen rang dan Allâh's eigen Woord.

Wat Mohammed zelf of de toongevers onder de oudste moslimsche generatiën [1]) hadden gedaan, bevolen of zelfs ook maar stilzwijgend goedgekeurd als anderen het deden, dat had, naar moslimsche opvatting, onvoorwaardelijk als richtsnoer voor leven en geloof te gelden.

Vandaar de groote zorg en arbeid, door de Mohammedanen besteed aan het nauwkeurig bewaren en voortplanten van de kennis der Overlevering.

Eene overlevering wordt in het Arabisch *ḥadîth* genoemd. Dit woord beteekent in het algemeen: verhaal, vertelling, mededeeling, vandaar ook: eene overgeleverd bericht, eene traditie. Ook de gewijde Overlevering in haar geheel heet „de *ḥadîth*" en de wetenschap der Overlevering noemt men daarnaar: *ʿilm al-ḥadîth* [2]).

Een volledige *ḥadîth* bestaat uit twee gedeelten. Het eerste

---

[1]) De metgezellen van den Profeet heeten in het Arabisch: *aṣḥâb an-nabî*; collectief wordt de oudste moslimsche gemeente de *ṣaḥâbah* genoemd en iemand, tot die *ṣaḥâbah* behoorende, heet *ṣaḥâbî*. De 2e generatie der Mohammedanen staat bekend als „de volgers" (*tâbiʿoen*); het daarop volgende geslacht als „de volgers van de volgers". Over de vraag, welk gezag men later in theorie aan invloedrijke mannen onder de oudste moslimsche generatiën persoonlijk wilde toekennen, zie § 13.

[2]) De gewijde overlevering wordt in het latere spraakgebruik ten onrechte wel aangeduid als de *soennah*. *Soennah* is veeleer „de traditie", in den zin van het traditioneel gebruikelijke (de m o s). De *soennah* is nl. d e w e g, zooals men dat woord wel in bijbelschen zin pleegt te gebruiken, in uitdrukkingen als: „de weg des rechtvaardigen", nl. de weg, dien hij pleegt te bewandelen, zijne gewone manier van doen. — Reeds in den heidentijd werd het door de Arabieren als eene deugd beschouwd: de *soennah* der vaderen te volgen. De Islam nam dit begrip met de noodige wijziging uit het Arabische heidendom over. In den Islam kon de *soennah* niet langer bestaan in het volgen van hetgeen de heidensche voorvaderen hadden ingesteld, maar moest men zich richten naar het voorbeeld van den Profeet en de groote mannen der oudste moslimsche gemeente. — De *soennah* in den Islam kon dus terecht door moslimsche schrijvers worden omschreven als: „de weg, dien men (naar de traditioneele leer) in godsdienstzaken pleegt te bewandelen." Het tegenovergestelde van de *soennah* is de *bidʿah*, d. i. d e n i e u w i g h e i d, de afwijking van hetgeen van oudsher gebruikelijk is geweest (in theologischen zin de k e t t e r ij). — Vandaar de benaming S o e n n i e t e n, dwz.: „de lieden der *soennah*" (zij, die de aloude traditie van den Islam hoog houden), ter aanduiding van de orthodoxe Mohammedanen, in onderscheiding van de S j i ʿ i e t e n en andere ketters (de „lieden der *bidʿah*'s", d. i. nieuwigheden). — De *ḥadîth* daarentegen is de o v e r l e v e r i n g, speciaal de g e w ij d e o v e r l e v e r i n g omtrent hetgeen de Moslim als „de *soennah*" in den Islam heeft te beschouwen. Zie verder over *soennah* en *djamâʿah*: Aanteekening 5.

deel bevat de namen der personen, die successievelijk den inhoud der traditie hebben overgeleverd, van den oorspronkelijken zegsman tot den laatsten berichtgever; dit gedeelte van den *ḥadîth* heet de *isnâd* (of ook wel *sanad*) dwz. de steun, nl. de grondslag, waarop de geloofwaardigheid der overlevering berust, welke afhankelijk werd geacht van de betrouwbaarheid der personen, die gezamenlijk de reeks van overleveraars vormden. Het tweede gedeelte is de tekst (Arabisch: *matn*), de eigenlijke inhoud der overlevering, in vaste redactie, meestal vrij beknopt van omvang.

Lang bleef de oorspronkelijke methode van mondelinge overlevering bij de Mohammedanen in eere. Wie zich op de *ḥadîth*-wetenschap wilde toeleggen, ging zelf de overleveringen h o o r e n. Daartoe ondernam men soms verre reizen, teneinde verschillende leeraren te kunnen bezoeken. Men verzamelde dus zelf overleveringen, door voordrachten te gaan bijwonen van hen, die als kenners van de gewijde Traditie bekend stonden. Zoo mogelijk droeg de leeraar den tekst der overlevering met den geheelen *isnâd* mondeling uit het geheugen voor, waarna de toehoorders trachtten, zich het gehoorde zoo vast mogelijk in het geheugen te prenten. Zij konden dan, later op hunne beurt die traditie verder verbreidend, getuigen: „Ik heb gehoord van N. N." (nl. den naam van den bedoelden leeraar) of wel: „N. N. heeft mij medegedeeld op gezag van ....", enz., waarop dan de geheele reeks van overleveraars behoorde te volgen, te beginnen met den bedoelden leeraar en eindigende met den oorspronkelijken zegsman, in vele gevallen den Profeet zelf of een van diens tijdgenooten.

Want om als authentiek te kunnen gelden moest een tekst, volgens de aanvankelijk algemeen gehuldigde opvatting, door betrouwbare mannen in het geheugen bewaard en mondeling overgeleverd zijn. Geschreven tradities konden geen aanspraak op vertrouwen maken [1]). Wel valt niet te betwijfelen, dat reeds van den aanvang af bij het onderwijs in de Traditie veelal gebruik werd gemaakt van het schrift; maar dit diende toch oorspronkelijk slechts om het geheugen te hulp te komen, niet om schriftelijke verzamelingen aan te leggen. Zelfs wordt wel vermeld, dat zulke schriftelijke aanteekeningen opzettelijk werden ver-

---

[1]) Over de bezwaren tegen het op schrift brengen der Traditie, zie: I. G o l d z i h e r, *Muhamm. Stud.*, II, 196 vv.; A. v o n K r e m e r, *Culturgesch.*, I, 475 vv.; E. S a c h a u, *Zur ält. Gesch.*, blz. 22 (Sitz.-Ber. W. Akad., 65 [1870], blz. 720); A. S p r e n g e r, *Über das Traditionswesen* (Z D M G., 10 [1856], blz. 2).

nietigd, zoodra men zich den inhoud daarvan goed in het geheugen had geprent.

Toch schijnt het opschrijven van overleveringen reeds in de eerste eeuwen algemeen in gebruik te zijn gekomen. Maakte men bij de voortplanting der Traditie gebruik van het schrift — hetzij doordat de toehoorders aanteekening hielden van het gehoorde, of doordat de leeraar zijne aanteekeningen door zijne leerlingen liet kopieeren, — dan lieten zich verschillende verbasterde vormen van de mondelinge overdracht der traditie van leeraar op leerling denken. Zeer gebruikelijk o. a. was, dat een der leerlingen zijn afschrift voorlas en de overigen toeluisterden, terwijl de leeraar, zoo noodig, verbeteringen aanbracht. Ook dan nog placht men van aldus vernomen tradities te zeggen: „N. N. (de leeraar) heeft mij medegedeeld....," enz.

Sterker werd de verbastering in gevallen, waarin de leeraar eene zgn. *idjâzah*, d. i. „toestemming" of „vergunning", verleende, nl. om schriftelijke aanteekeningen op zijn gezag verder te verbreiden. Hierbij werd het kopieeren en collationneeren der teksten hoofdzaak en verviel meestal elke mondelinge voordracht. Zoo vervaardigde bijv. de leerling een afschrift van aanteekeningen, welke hetzij door den leeraar zelf of althans naar diens eigen aanteekeningen waren gemaakt, stelde zijn afschrift vervolgens aan den leeraar ter hand, opdat deze zich van de juistheid der kopie zou kunnen overtuigen en vroeg dan verlof, om de afgeschreven overleveringen voortaan op gezag van den leermeester verder te verbreiden, alsof hij ze persoonlijk van hem had vernomen.

---

§ 5. Traditievervalsching en het standpunt, door de Moslims bij de beoordeeling der Overlevering ingenomen.

Naarmate de tijdsruimte, welke de lateren van Mohammed scheidde, allengs grooter werd, groeide ook het aantal overleveringen betreffende de daden en gezegden van den Profeet en zijne tijdgenooten steeds aan. Voortdurend kwamen daaromtrent nieuwe berichten in omloop. Als betrouwbare, historische gegevens betreffende Mohammeds *soennah* kunnen die tallooze overleveringen niet gelden.

Telkens, wanneer zich eene quaestie van eenig belang voordeed en een beroep op den Koran niet mogelijk was, trachtte ieder

zich tot staving zijner gevoelens bij voorkeur te beroepen op het voorbeeld of de opvatting van den Profeet. Wie immers kon aantoonen, dat zijne meening daarin steun vond, had zijn pleit onvoorwaardelijk gewonnen.

Maar dit leidde al spoedig tot misbruik, doordat men wederzijds overleveringen met opzettelijk gefingeerden inhoud in omloop bracht en den Profeet ten slotte juist datgene liet zeggen of doen, wat men zelf voor de juiste opvatting of handelwijze hield. Deze opzettelijke vervalsching der Overlevering nam voortdurend grootere verhoudingen aan. Al wat in den loop der jaren in zekere kringen bijval vond, werd eenvoudig voorgesteld als reeds door den Profeet gesanctioneerd en daarom, in *ḥadîth*-vorm, aan Mohammed zelf toegeschreven [1]).

Zoo ontstonden tallooze overleveringen, alle naar den vorm op hetzelfde gezag gebaseerd, maar in werkelijkheid dikwijls ten eenenmale met elkander in strijd. In dit opzicht levert de Traditie allerbelangrijkste bouwstoffen voor het historisch-critische onderzoek naar den ontwikkelingsgang van het moslimsche systeem. In die onderling tegenstrijdige overleveringen toch spiegelen zich de verschillende meeningen en opvattingen af, zooals zij zich onder de oudere generatiën van den Islam openbaarden, vóórdat het stelsel tot zijne latere voltooiing was gekomen.

Over de geloofwaardigheid der in omloop gebrachte overleveringen heeft, zooals voor de hand ligt, oorspronkelijk groot verschil van gevoelen onder de Moslims bestaan. De strijd daarover werd dikwijls met groote verbittering gevoerd en onbarmhartig placht men elkander daarbij voor leugenaars uit te schelden. Eene communis opinio op dit gebied kon eerst ontstaan, toen, ongeveer in de 3de eeuw der *hidjrah*, de geloofsleer, het ceremonieel en de belangrijkste instellingen op maatschappelijk en staatkundig gebied, althans in hoofdzaken, vaste vormen hadden aangenomen. Algemeen werden toen die overleveringen als gezaghebbend erkend, welke overeenkwamen met hetgeen de meerderheid op den duur als vaststaande had aangenomen, als ongeloofwaardig daarentegen verworpen die, welke met de nu eenmaal gangbaar geworden opvattingen in strijd werden geacht.

[1]) Merkwaardig in dit opzicht is de in de 2de eeuw der *hidjrah* door een Moslim gedane bekentenis: „Hadden wij over de een of andere aangelegenheid zekere opvatting, dan plachten wij die in den vorm van eenen (op Mohammed teruggaanden) *ḥadîth* in te kleeden." Zie: I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 131.

Verwerping eener traditie was echter een uiterste middel, waartoe men slechts zelden en niet dan door noodzaak gedrongen, zijne toevlucht placht te nemen. Nadat toch de oude strijdvragen in den loop der tijden bijna alle in den een of anderen zin waren beslist, werd men steeds meer geneigd, de daarop betrekking hebbende, tegenstrijdige overleveringen, welke immers voor de jongere geslachten geen praktisch belang meer hadden, zooveel mogelijk in verzoenenden geest uit te leggen. In alle traditieverzamelingen vindt men dan ook tal van overleveringen vereenigd, welke zonder twijfel haren oorsprong aan verschillende partijen ontleenen, maar welker beteekenis later met groote scherpzinnigheid zóó werd „verklaard", dat hare onderlinge tegenstrijdigheid geen aanstoot meer kon geven.

Groot gewicht bleven de moslimsche traditieverzamelaars steeds hechten aan den ketting dergenen, die eene overlevering van geslacht tot geslacht hadden voortgeplant [1]). Nauwkeurig werd de betrouwbaarheid van alle personen nagegaan, die als overleveraars bekend waren; afzonderlijke werken werden aan dit onderwerp door de beoefenaars der traditie gewijd [2]).

Toch houde men in het oog, dat het bij de beoordeeling eener traditie meestal niet de reputatie der zegslieden, maar veeleer de inhoud van hun bericht was, welke ten slotte den doorslag gaf. Overleveringen, welke nu eenmaal in uitgebreide kringen erkend gezag hadden verworven, konden immers later niet meer in twijfel worden getrokken alleen op grond daarvan, dat de geloofwaardigheid der overleveraars wellicht niet boven verdenking was verheven. De waarheidsliefde van verscheidene bekende tijdgenooten van den Profeet, van mannen als Ibn ʿAbbâs en Aboe Hoerairah, die tallooze, later algemeen als juist erkende overleveringen in omloop hadden gebracht, is oorspronkelijk terecht door velen betwist. Maar op den duur moest men hun gezag toch wel als vaststaande erkennen [3]).

---

[1]) Zie over de onderscheiding der overleveringen naar hare *isnâd*'s: Aanteekening 6.

[2]) I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 141—145.

[3]) „Moesten wij mannen als Aboe Hoerairah en andere gezellen van den Profeet als leugenaars beschouwen, dan zou immers de geheele wet ijdel worden en zouden wel al hare voorschriften in twijfel getrokken kunnen worden", zeide ʿOemar ibn Ḥabîb niet ten onrechte tot den chalief Haroen ar-Rasjîd. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, blz. 18 (Rev. de l'H. des Rel., 37 [1898], blz. 18.

§ 6. De traditieverzamelingen en hare commentaren.

In den loop des tijds werden door de moslimsche geleerden tal van traditieverzamelingen aangelegd, welke onderling zoowel naar omvang en inhoud als naar plan van aanleg en indeeling der stof verschilden.

Eene bij uitsluiting geldige, officieele codificatie der moslimsche Overlevering (zooals die van den Koran) bestaat niet. Zes traditieverzamelingen echter, alle in den loop der 3de eeuw van de *ḥidjrah* ontstaan, kwamen allengs tot zulk een aanzien, dat zij als het ware kanoniek gezag verkregen. Deze verzamelingen gelden in de orthodox-moslimsche wereld sinds dien tijd min of meer als heilige boeken van den 2den rang, na den Koran, Gods eigen woord. Men noemt ze meestal kortweg „de zes boeken" (Arabisch: *al-koetoeb as-sittah*) of ook wel „de zes *ṣaḥîḥ*'s", d. i. de zes „gezonde" (dwz. betrouwbare of juiste, nl. boeken). Vooral de verzamelingen van al-Boechârî († 256 H. = 870 n. C.) en Moeslim († 261 H. = 875 n. C.) staan bij de Moslims hoog aangeschreven en zijn als „de beide *ṣaḥîḥ*'s" (Arabisch: *aṣ-ṣaḥîḥâni*) bij uitnemendheid bekend [1].

In het bijzonder al-Boechârî en Moeslim hadden zich beijverd, om in hunne verzamelingen slechts overleveringen op te nemen, welke door eene onafgebroken reeks van als betrouwbaar geldende berichtgevers waren overgeleverd. Toch bestond de verdienste van al-Boechârî en de auteurs der overige *ṣaḥîḥ*'s niet daarin — zooals dikwijls ten onrechte is beweerd, — dat zij voor het eerst beslisten, welke der tallooze in omloop zijnde overleveringen inderdaad betrouwbaar waren. In de 3de eeuw, toen „de zes boeken" ontstonden, had zich immers bij eene groote meerderheid reeds eene vaste meening omtrent de meeste overleveringen gevormd, zoodat het persoonlijke oordeel van geleerden als al-Boechârî en de andere compilatoren geen

[1]) De vier overige verzamelingen zijn die van Ibn Mâdjah († 273 H. = 887 n. C.), Aboe Dâwoed († 275 H. = 888 n. C.), at-Tirmidzî († 279 H. = 892 n. C.) en an-Nasâ'î († 303 H. = 915 n. C.), die allen aan hunne verzameling den titel *as-soenan* (d. i. „de *soennah*'s") gaven. Tirmidzî's verzameling geldt meestal als de eerste in rang na de werken van al-Boechârî en Moeslim en is ook wel bekend onder den titel *ad-djâmi*ʿ *aṣ-ṣaḥîḥ* (d. i. de gezonde of betrouwbare verzameling). — Zie verder over de traditieverzamelingen en hare commentaren: Aanteekening 7.

noemenswaardige wijziging meer daarin had kunnen brengen. Hunne verdienste bestond dan ook veeleer daarin, dat zij de overleveringen, welke destijds algemeen als de ware werden erkend, met betrekkelijk groote volledigheid, en in bruikbaren vorm, naar den inhoud gerangschikt, bijeenbrachten. Voor zulken arbeid waren de omstandigheden juist in de 3de eeuw, toen over de belangrijkste vragen ten slotte zekere eenstemmigheid was bereikt, uitermate geschikt (vgl. boven, bladz. 13) en daaruit laat zich dan ook gereedelijk verklaren, hoe deze traditieverzamelingen tot zulk een aanzien in de moslimsche wereld konden komen.

Ook later ontstonden nog voortdurend nieuwe traditieverzamelingen. De arbeid der latere verzamelaars bestond echter hoofdzakelijk in het vervaardigen van compilatiën uit de oudere werken. Men excerpeerde geheel of gedeeltelijk den inhoud van de zes boeken of van eenige daarvan, soms ook dien van andere, minder populaire verzamelingen van beroemde geleerden en verwerkte dan de stof nogmaals tot een nieuw geheel van grooteren of kleineren omvang.

Evenals op den Koran werden ook op de traditieverzamelingen talrijke commentaren door de moslimsche geleerden geschreven. Wat hierboven (in § 3) omtrent de wetenschap der Koranexegese werd opgemerkt, geldt in alle hoofdzaken evenzoo voor de exegese der Traditie. Zonder den noodigen commentaar was ook de inhoud der traditieverzamelingen voor de latere geloovigen niet meer te verstaan. Verouderde woorden en uitdrukkingen vereischten opheldering; tegenstrijdigheden moesten toegelicht en door „verklaring" onschadelijk gemaakt worden. Uitvoerig werd tevens door de meeste commentatoren besproken, welke wetsbepalingen men uit de traditiën had af te leiden en welke uiteenloopende meeningen te dien opzichte door verschillende moslimsche geleerden waren verdedigd.

C. DE FIḲH (PLICHTENLEER).

§ 7. De fiḳh-wetenschap en de oudste fiḳh-scholen.

De kennis der gewijde teksten, hoe gewenscht ook op zich zelve, verschafte den Moslim op den duur toch niet ten volle wat hij noodig had. Daargelaten, dat na verloop van tijd bijna

niemand meer in staat was, zich behalve den Koran ook nog de steeds aangroeiende massa overleveringen behoorlijk in het geheugen te prenten, was het bovendien niet voldoende, alleen den letterlijken zin der teksten te kennen. Ook de bedoeling dier teksten moest worden begrepen. Juist daarover was dikwijls groot verschil van inzicht mogelijk gebleken en waar het ten slotte toch op aankwam was immers te weten, wat uit de teksten moest worden afgeleid en welke leer daarin lag opgesloten.

Het vak van wetenschap, dat zich de beantwoording dezer vragen ten doel stelt, wordt in het Arabisch de *ʿilm al-fiḳh*, d. i. de wetenschap der plichtenleer, genoemd [1]). Een geleerde, die de studie van den *fiḳh* beoefent, heet daarnaar een *faḳîh*.

De *fiḳh*-wetenschap ontwikkelde zich aanvankelijk in het nauwste verband met de studie van Koran en Traditie, daar zij immers bestond in het vaststellen der regelen van de plichtenleer overeenkomstig hetgeen men uit de teksten meende te moeten afleiden. Toch werd de *fiḳh* op den duur voor de groote meerderheid der Moslims een op zich zelf staand vak van wetenschap. Voor de meesten was het immers voldoende, om eenvoudig de resultaten te kennen, waartoe de interpretatie der gewijde teksten leidde. De studie der bronnen konden zij wel aan anderen overlaten. De *fiḳh* op zichzelf voldeed reeds aan alle praktische behoeften en werd dan ook

---

[1]) Het woord *fiḳh* beteekent oorspronkelijk kennis, inzicht in het algemeen en kon, evenals het in sommige opzichten daarmede synonieme woord *ʿilm* (d. i. wetenschap), naarmate van het zinsverband ter aanduiding van verschillende vakken van kennis worden gebezigd. Met *fiḳh al-loeghah* (d. i. *fiḳh* van de etymologie), bijv., bedoelde men de kennis van de taalkundige beteekenis der Arabische woorden en in het bijzonder duidde het woord *fiḳh* ook de kennis aan, welke men uit de gewijde bronnen meende te moeten afleiden omtrent de geloofsleer en het leven hiernamaals. Vandaar de titel van een aan Aboe Ḥanîfah toegeschreven werkje: *al-fiḳh al-akbar* (d. i. de grootste of belangrijkste *fiḳh*). Dit geschrift handelt over onderwerpen van de geloofsleer, evenals een dergelijk tractaat met denzelfden titel, dat aan as-Sjâfiʿî wordt toegeschreven. (Zie: I. Goldziher, WZKM., 17 [1903], blz. 362). — Maar op den duur bedoelde men toch met „den *fiḳh*", zonder nadere bepaling, niets anders dan de wetenschap, welke feitelijk de hoofdzaak bij de gewijde studie was geworden, nl. „de plichtenleer". Zie I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 18—20 en het artikel *Fiḳh* van denzelfden schrijver in de *Enzyklop. des Islām*, benevens C. Snouck Hurgronje's bespreking van „Die Ẓâhiriten" (*Litt.-Blatt für Orient. Philol.* I, [1884], blz. 420, nt. 3). — Zie verder over de beteekenis van het woord *fiḳh*: Aanteekening 8.

steeds meer „de" wetenschap bij uitnemendheid in den Islam [1].

De geleerden, die oudtijds de regelen der plichtenleer in verband met Koran en Traditie vaststelden, moesten daarbij wel zelfstandig te werk gaan. Ieder *faķîh* van eenige beteekenis had te onderzoeken, wat naar zijn oordeel op grond der gewijde bronnen als de ware leer was te beschouwen. Hoewel nu de methode van redeneeren en onderzoeken van alle oudere *faķîh*'s, althans in hoofdzaken, vrijwel dezelfde was, weken hunne resultaten toch in velerlei opzicht belangrijk van elkander af.

Deze zelfstandige werkzaamheid der *faķîh*'s duurde in zekere mate nog voort tot in de 3de eeuw der *hidjrah*. Toch achtte de groote meerderheid der geleerden zich reeds toen niet meer bevoegd tot zelfstandig onderzoek der bronnen en meende, dat daarvoor eene mate van kennis, geleerdheid en scherpzinnigheid werd vereischt, welke alleen het voorgeslacht had bezeten. Men begon zich dus steeds meer bij de resultaten, door de vroegere corypheeën verkregen, neer te leggen en placht zich in alle hoofdzaken der plichtenleer bij dezen of genen beroemden *fiķh*-autoriteit aan te sluiten, wiens meeningen en uitspraken in zekeren kring als gezaghebbend golden.

Dit leidde tot het ontstaan van een aantal zgn. *fiķh*-scholen (Arabisch: *madzhab*'s, d. i. eigenlijk: „richtingen"), welke, ieder in een deel van het moslimsche gebied, zekeren aanhang verkregen.

De lotgevallen dezer *madzhab*'s, hun opkomst, bloei en ondergang, hing van velerlei, dikwijls geheel toevallige omstandigheden af. Dezelfde *madzhab*, welke in de eene streek van het uitgestrekte moslimsche gebied grooten opgang maakte en tal van aanhangers verwierf, bleef dikwijls in eene andere streek nagenoeg onbekend. Grooten invloed op den bloei eener *fiķh*-school had soms de gunst der plaatselijke regeering. Werden in eene streek de *ķâdhî*'s en andere beambten bij voorkeur uit de aanhangers van deze of gene leer gekozen, dan was dit voor velen een sterke prikkel, om zich aldaar bij die leer aan te sluiten, evenals omgekeerd ook veranderde zienswijze van het

---

[1]) Zoo zegt een bekende Arabische schrijver — nl. al-Djâḥiẓ († 255 H. = 868 n. C.) in zijn werk *kitâb al-ḥajawân* (zie: I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 233) — : „Men kan wel 50 jaren lang zonder veel resultaat Koran en Traditie bestudeeren, maar wie zich eenige jaren op den *fiķh* toelegt, kan na korten tijd tot ambten en betrekkingen benoemd worden".

bestuur de tegenovergestelde uitwerking moest hebben en den bloei eener school kon doen verwelken. Elders verloor een *madzhab* zijn aanzien bijv. daardoor, dat zijne aanhangers te ver van de eigenlijke verkeerscentra verwijderd woonden, zoodat met hunne opvattingen op den duur geen rekening meer werd gehouden [1]).

Tot de geleerden, die oudtijds zekeren aanhang bezaten, behoorden o. a. al-Auzâʿî († 157 H. = 773 n. C.) en zijn tijdgenoot Soefjân at-Thaurî († 161 H. = 777 n. C.); verder de ook als geschiedschrijver beroemde aṭ-Ṭabarî († 310 H. = 922 n. C.), en Dâwoed ibn ʿAlî († 270 H. = 883 n. C.). De school van laatstgenoemde, de zgn. *Ẓâhirijjah* — d. i. de richting welke zich streng aan den uiterlijken zin (Arab.: *aẓ-ẓâhir*) der heilige teksten beweerde te houden — bleef eeuwenlang aanhangers tellen [2]). Maar in den loop des tijds verdwenen de meeste oudere *madzhab*'s. Toch kon men nog in de 7de eeuw spreken van „de zes gevolgde (dwz. aanhangers tellende) scholen" [3]), totdat eindelijk nog slechts vier *madzhab*'s overbleven.

---

§ 8. De vier thans nog bestaande fiḳh-scholen; hare verbreiding en onderlinge verhouding.

De vier thans nog bestaande *fiḳh*-scholen zijn: 1°. de Sjâfiʿitische, 2°. de Ḥanafitische, 3°. de Mâlikitische en 4°. de Ḥanbalitische.

1. De Sjafiʿieten zijn zij, die de leer volgen van den *imâm* (d. i. voorganger, hier „hoofd" van de school) Moeḥammad ibn Idrîs as-Sjâfiʿî, geboren in het jaar 150 H. (= 767 n. C.), geruimen tijd leeraar te Baghdad, later in Egypte, waar hij in 204 H. (= 820 n. C.) overleed.

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, blz. 49—55 (Bijdr. Instit., 4de Volgr. VI [1882], blz. 405—411); dezelfde: *Le droit musulman*, blz. 26—28 (Rev. de l'H. des Rel., 37 [1898], blz. 178—180).

[2]) Zie over deze school: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.

[3]) Dat waren namelijk de vier thans nog bestaande *madzhab*'s (zie § 8) benevens die van Soefjân en de Ẓâhiritische school. — Zie verder over de oudere *fiḳh*-scholen: Aanteekening 9.

De leer der Sjâfiᶜitische school heeft voor ons, Nederlanders, praktisch het meeste belang, omdat alle Mohammedanen in Ned.-Indië tot dezen *madzhab* behooren. Verder heerscht deze school nog: in de Straits Settlements en de Maleische randen van het rijk Siam; in de kustlanden van Hindostan (Malabar en Coromandel), in Zuid-Arabië (vooral in Ḥadhramaut), in Baḥrain aan de Perzische golf, in sommige Centraal-Aziatische gewesten en in Daghoestân. Ook in de voormalige Duitsche bezittingen in Oost-Afrika telt zij onder de inheemsche, moslimsche bevolking de meeste aanhangers [1]).

Eenige eeuwen geleden deed de invloed der Sjâfiᶜitische school zich nog veel krachtiger gevoelen. Officieel gesteund door het gezag der ᶜAbbâsidische chaliefen had zij allengs in het centrum der moslimsche landen verreweg den voorrang boven de andere *madzhab*'s verworven en haar aanzien bleef nog steeds toenemen, totdat in het begin der 16de eeuw n. Chr. de Turksche Osmanensultans het gezag bemachtigden. Deze toonden van den aanvang af steeds hunne voorkeur voor de Ḥanafieten en aan hunnen invloed is het toe te schrijven, dat sedert dien tijd de Ḥanafitische school de overhand kreeg in alle landen, welke aan het Turksche gezag waren onderworpen, althans voor zooverre het zaken gold, waarbij de rechtspraak of het bestuur waren betrokken. Want in haar bijzonder leven bleef de meerderheid der bevolking in Egypte, West-Arabië en Syrië zich naar de voorschriften van den Sjâfiᶜitischen *madzhab* richten, evenals ook de studie der Sjâfiᶜitische *fiḳh*-boeken er tot op den huidigen dag bleef bloeien [2]).

2. De Ḥanafieten, aldus genoemd naar hunnen *imâm* Aboe Ḥanîfah († 150 H. = 767 n. C.). Deze *madzhab* heeft zich niet alleen in Centraal-Azië (in Turkestan, Bochara, Samarkand) verbreid, maar ook in Hindostan, voor zooverre de inheemsche bevolking aldaar tengevolge der vroegere moslimsche invallen den Islam heeft aangenomen. Voorts kwam de Ḥanafitische school, zooals boven reeds bleek, in lateren tijd onder Turkschen invloed ook in het centrum van den Islam tot aanzien.

---

[1]) Over de Sjâfiᶜitische Moslims in Zuid-Afrika, te Mekka bekend als „de lieden van de Kaap" en de poging, om de Ḥanafitischen ritus onder hen te verbreiden, zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 296 vv.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 249 vv.; dezelfde: *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"*, ZDMG., 53 [1899], blz. 133—135.

Zij werd de heerschende *fiḳh*-school in Turkije en verwierf zich in de boven bedoelde, van Turkije afhankelijke gewesten als het ware eene officieele positie, doordat alle daarheen gezonden Turksche ambtenaren en waardigheidsbekleeders tot den Ḥanafitischen *madzhab* behoorden.

3. De Mâlikieten zijn de aanhangers van den beroemden Medinensischen geleerde Mâlik ibn Anas († 179 H. = 795 n. C.). Deze school heerscht in het gansche Westen van het moslimsche gebied, niet slechts in Marokko, Algiers en Tunis (den zgn. *Maghrib*, d. i. het Westen, waartoe vroeger ook het door de Moslims veroverde Spanje behoorde), maar bovendien in geheel Afrika, voor zoover het den Islam heeft aangenomen. Ook in Egypte heeft de Mâlikitische school vele aanhangers; in Boven-Egypte, (de *Ṣaʿîd*) neemt zij ongeveer dezelfde plaats in als de Sjâfiʿitische in Beneden-Egypte.

4. De Ḥanbalieten, de volgelingen van den *imâm* Aḥmad ibn Ḥanbal († 241 H. = 855 n. C.). Deze *madzhab* heeft steeds de minste aanhangers gehad en zal mettertijd wellicht geheel verdwijnen. Ḥanbalieten treft men thans nog aan: vooral in Centraal-Arabië — voor zoover het vroeger Wahhâbitisch is geweest [1]), — in het binnenland van ʿOmân en aan de Perzische golf. Overigens zijn zij teruggedrongen in min of meer afgelegen streken en plaatsen, welke niet aan de groote verkeerswegen liggen. Sporadisch komen volgers dezer richting nog voor in Baghdad, eenige Centraal-Aziatische steden en onder de landbevolking in afgelegen dorpen in Syrië.

Ondanks alle verschil van gevoelen over tal van onderwerpen en den heftigen strijd, welken zoowel de grondleggers der scholen als ook de tot hunne *madzhab*'s behoorende geleerden aanvankelijk onder elkander hadden gevoerd, is het toch nooit

---

[1]) Ook de Wahhâbieten zelven, die bij de groote meerderheid der Moslims als ketters gelden, wenschen zich als Ḥanbalieten beschouwd te zien en niet geheel ten onrechte, daar zij zich tot staving hunner van de andere *madzhab*'s afwijkende leerstellingen steeds hebben beroepen op den grooten Ḥanbaliet Ibn Taimijjah. Men zou de Wahhâbieten in zekeren zin Ultra-Ḥanbalieten kunnen noemen, die eenvoudig weigeren, rekening te houden met de overigens algemeen aanvaarde eischen van het gewijzigde leven in de moslimsche wereld. In Britsch-Indië is deze richting zeer verbreid en wordt zij minder verholen beleden dan in Arabië, waar zij echter in het centrum en ook daarbuiten, bijv. in Medînah en omstreken, vele aanhangers telt. — Zie verder over de Wahhâbieten: Aanteekening 10.

zóóver gekomen, dat de eene *fikh*-school de andere op den duur bleef verketteren. Van eenig principieel verschil van opvatting was trouwens geen sprake. Niets valt zelfs zóózeer in het oog, als juist de groote eenheid van methode en gedachtengang, door allen bij de tekstinterpretatie gevolgd. De strijd betrof dan ook meestal uitsluitend de toepassing van overigens algemeen als juist erkende regelen op bijzondere gevallen, terwijl de wijze van redeneeren en de opvatting van de te behandelen stof bij allen dezelfde was. Conflicten tusschen de aanhangers van verschillende *madzhab*'s waren evenwel niet uitgesloten. Vooral daar, waar voortdurend volgers van verschillende *imâm*'s met elkander in aanraking kwamen, zooals in de groote steden, ontstonden wel eens botsingen. Want, hoewel de geleerde détails der bestaande verschilpunten geheel buiten den gezichtskring der nietgeletterden vielen, deden toevallige oorzaken dikwijls twisten ontstaan en kwam het dan wel tot opstootjes en straatgevechten, zoo niet tot erger [1]). Tot blijvende verdeeldheid onder de Mohammedanen hebben dergelijke gebeurtenissen echter nooit geleid [2]).

Overgang van den eenen tot den anderen *madzhab* komt zelden of nooit voor, tenzij ingeval iemand uit zijn geboorteland voorgoed naar eene streek verhuist, waar een andere *madzhab* heerscht. Ook op plaatsen, waar aanhangers van verschillende *madzhab*'s samenwonen, zooals te Mekka, komt zulk een overgang, o. a. ten gevolge van huwelijk of naar aanleiding van andere omstandigheden, meermalen voor. De vraag, of zulk een overgang in theorie eigenlijk wel geoorloofd is, wordt in verschillenden zin beantwoord; in de praktijk pleegt de school, waartoe iemand overgaat, hare goedkeuring daarover uit te spreken en de school, welke hij verlaat, zich er minder gunstig over uit te laten [3]).

Ook komt het wel voor, dat men, in op zich zelf staande quaesties, de van zijnen *madzhab* afwijkende leer eener andere *fikh*-school volgt, vooral als die andere *madzhab* minder strenge

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, blz. 27 (Rev. de l'Hist. des Relig., 37 [1898], blz. 178).

[2]) Zie verder § 14 aan het slot.

[3]) De leer, vooral door sommige ijverende Turksche beambten en geleerden voorgestaan, dat uitsluitend de overgang tot de Ḥanafitische school geoorloofd is, vindt begrijpelijkerwijze bij alle andere *madzhab*'s afkeuring. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"*, ZDMG., 53 [1899], blz. 134.

eischen in dat opzicht stelt. Men noemt dit *taklîd*, dwz. het „met gezag bekleeden" eener andere school ten aanzien van een bijzonder onderwerp. Dit wordt in het algemeen, althans voor leeken, geoorloofd geacht, mits men, ter voorkoming van verwarring, behoorlijk alle bepalingen welke dat onderwerp in zijn vollen omvang beheerschen, volgens de leer dier andere *fikh*-school in acht neme[1]).

Tot hiertoe was nog slechts sprake van den *fikh* bij de Soennieten. Principieele afwijkingen van de opvattingen der orthodoxen worden echter op dit gebied bij de Sjî'ieten en andere, als kettersch beschouwde partijen niet aangetroffen. Wel hebben dezen op den duur hunne eigene *fikh*-boeken gekregen, welke in sommige opzichten van de orthodoxe leer afwijken, maar de verschilpunten betreffen toch bijna uitsluitend vragen van ondergeschikt belang van denzelfden aard, als waarover ook de meeningen der orthodoxe *madzhab*'s zoo dikwijls uiteenloopen[2]). De strijd, welke tot de splitsing der moslimsche gemeente in verschillende partijen leidde, liep dan ook van den aanvang af niet over *fikh*-quaesties, maar veeleer over de geloofsleer en de politieke vraag, wie als de ware *imâm* (d. i. hoofd der moslimsche gemeente) was te beschouwen.

---

§ 9. De idjtihâd der vroegere geleerden en de taklîd-plicht der latere geslachten.

De arbeid der oudste *fakîh*'s, bestaande in het navorschen van de bedoeling der gewijde teksten en het daaruit afleiden van de *fikh*-regelen, werd later in den Islam aangeduid met het Arabische woord *idjtihâd*, d. i. in het algemeen: zich voor iets

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 376 vv. (*The Achehnese*, I, 344 vv.). Over de moslimsche geschriften, waarin de geschilpunten tusschen de orthodoxe rechtsscholen worden besproken, zie in Aanteekening 14.

[2]) Zoo moet, bijv., volgens de opvatting der Sjî'ieten, de formule van den *adzân* (d. i. de oproeping tot de ritueele godsdienstoefening, zie § 21) de woorden bevatten: „Komt tot het beste der werken!", welke de orthodoxe *fikh*-scholen daarin juist ongeoorloofd achten. — Zie verder over de kettersche Sjî'ieten, Zaidieten, Châridjieten en Ibâdhieten in Hoofdstuk XI.

inspannen — hier in den bepaalden zin van: zich beijveren, om Gods wil te doorgronden, ten einde dienovereenkomstig wetsregelen vast te stellen — en een aldus de wetenschap beoefenende *faḳih* werd daarnaar een *moedjtahid*, d. i. „een zich inspannende, beijverende", genoemd [1]).

Zooals reeds in § 7 bleek, had zich na verloop van tijd de overtuiging gevestigd, dat alleen de groote mannen van het voorgeslacht door hunne buitengewone kennis en scherpzinnigheid in staat waren geweest, den *fiḳh* zelfstandig uit Koran en Traditie af te leiden. Hunne werkzaamheid op dit gebied werd door de latere Moslims aangeduid als „onbeperkte *idjtihâd*" (Arabisch: *idjtihâd moeṭlaḳ*). Ook de grondleggers der bestaande *madzhab*'s, zoo meende men, hadden nog tot die onbeperkte of algemeene *moedjtahid*'s behoord [2]).

Toch golden voor de lateren ook die geleerden, die zich oudtijds bij eenen *madzhab* hadden aangesloten, nog tot zekere hoogte als *moedjtahid*'s, zij het dan ook van minderen rang. De oudste geleerde aanhangers der *madzhab*'s hadden immers nog dikwijls, voortbouwende op de door den stichter gelegde grondslagen, nieuwe *fiḳh*-regelen voor onbeslist gebleven gevallen vastgesteld [3]). Ook deze geleerden waren dus, binnen zekere grenzen, nog zelfstandig werkzaam geweest. Zij werden daarom later „*madzhab-moedjtahid*'s" genoemd, ter onderscheiding van de hierboven bedoelde „onbeperkte" *moedjtahid*'s.

Nog eene derde categorie van *moedjtahid*'s vindt men bij de moslimsche schrijvers vermeld. Over een aantal vragen van

---

[1]) Uit taalkundig oogpunt beschouwd hebben de woorden *idjtihâd* en *moedjtahid* niet zulk een beperkte, speciale beteekenis. Naar het oudere spraakgebruik kon dan ook iedere geleerde, die zich op het gebied der gewijde studie „beijverde" (bijv. door het geven van wetgeleerde adviezen), „*moedjtahid*" worden genoemd. Zie: I. Goldziher, *Über eine Formel in der jüdischen Responsenlitteratur und in den muhamm. Fetwâs*, ZDMG., 53 [1899], blz. 649.

[2]) Zulke „onbeperkte" *moedjtahid*'s komen echter, volgens de algemeene moslimsche opvatting, na de derde eeuw niet meer voor. Zie daarover Bâdjoerî in Aanteekening 13.

[3]) Hun arbeid wordt door de latere schrijvers wel omschreven als: „het afleiden van vertakkingen (*foeroeʿ*) uit de wortelen (*oeṣoel*) van den meester". Een opvatting of regel van de plichtenleer, welke op de beslissingen des meesters gebaseerd is, maar eerst door een der latere geleerden van den *madzhab* werd verkondigd, heet in de terminologie der *fiḳh*-boeken een *wadjh* (d. i. eene richting). — Zie verder over de betrekkelijke zelfstandigheid der oudste geleerden, die zich bij de *madzhab*'s aansloten: Aanteekening 11.

minder belang waren in elken *madzhab* in den loop des tijds wel eens tegenstrijdige opvattingen en uitspraken in omloop geweest, zoowel van den meester zelf als van latere, tot den *madzhab* behoorende geleerden. In vele gevallen had men dus ten slotte moeten nagaan, welke van verschillende overgeleverde opvattingen de voorkeur verdiende. Men had dan de tegenstrijdige meeningen „tegen elkander afgewogen", zooals de Arabische schrijvers dit plegen te noemen, om te beslissen, aan welke opvatting men zich voortaan uitsluitend had te houden [1]).

Ook de geleerden, die zich met de oplossing dezer vraag hadden bezig gehouden, werden door het nageslacht nog *moedjtahid*'s genoemd, daar ook hiervoor zekere *idjtihâd*, nl. arbeid met eenige zelfstandigheid van oordeel, was vereischt geweest. Zij golden den lateren als *moedjtahid*'s van den derden rang [2]).

Met deze laatste *moedjtahid*'s was — naar het oordeel van later — het tijdperk van zelfstandigen arbeid op het gebied van den *fiḳh* voortaan afgesloten. Allen — geleerden zoowel als leeken [3]) — zijn sedert dien tijd naar de algemeene orthodox-moslimsche opvatting verplicht tot *taḳlîd* (d. i. het „met gezag bekleeden", het „als gezaghebbend erkennen") van de vroegere autoriteiten. Zij hebben onvoorwaardelijk te berusten in hetgeen de vaderen nu eenmaal op gezaghebbende wijze hebben vast-

---

[1]) De meening, aan welke de voorkeur moet worden gegeven, noemt men *ar-râdjiḥ*, d. i. die, welke het zwaarste weegt, de te verwerpen opvatting daarentegen: *al-mardjoeḥ*, d. i. die, welke door de tegenovergestelde meening in zwaarte overtroffen wordt. Het tegen elkander afwegen van de verschillende in den *madzhab* gangbare meeningen heet in het Arabisch: *tardjîḥ al-aḳwâl*. Eene bijzondere, niet door alle *madzhab*-geleerden gedeelde meening over de een of andere vraag wordt *ṭarîḳ* (meerv. *ṭoeroeḳ*) genoemd.

[2]) Men houde echter vooral in het oog, dat deze indeeling van de oudere geleerden in drie klassen van *moedjtahid*'s eerst van de latere generatiën afkomstig is en slechts moet beschouwd worden als een vorm, waarin zij hun oordeel over den wetenschappelijken arbeid van het voorgeslacht tot uiting brachten. — Een *moedjtahid* van de 3de categorie wordt o. a.: „*fatwâ-moedjtahid*" of „*moedjtahid* ten opzichte van wetsvragen" genoemd. Zie nog over de verdeeling der *moedjtahid*'s in drie klassen: Aanteekening 12.

[3]) Een geleerde wordt in het algemeen *ʿâlim* genoemd. De meervoudsvorm daarvan (*ʿoelamâʾ*) wordt bij niet-Arabisch sprekende volken (ook in Ned. Indië) wel in enkelvoudige beteekenis opgevat, zoodat men dan in het meervoud van *oelama*'s spreekt. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 74, nt. 3 (*The Achehnese*, I, 71, nt. 5). In tegenstelling van de geleerden noemt men de leeken (het „vulgus"): *ʿawâmm*.

gesteld. Tot een eigen oordeel in *fiḳh*-zaken, onafhankelijk van dat der vroegere *moedjtahid*'s, mag niemand zich nog bevoegd achten. Alle lateren worden op grond daarvan aangeduid met de benaming *moeḳallid*'s, d. i. „personen, die den *taḳlîd* hebben toe te passen" [1]).

---

§ 10. Beoefening van den fiḳh bij de Mohammedanen; inrichtingen voor het fiḳh-onderwijs.

De beoefening van de heilige wetenschap, — waarbij, zooals boven (blz. 17) bleek, de studie van den *fiḳh* voor de meesten op den voorgrond stond, — gold van ouds in den Islam als een hoogst verdienstelijk werk, waarvoor men rijk hemelsch loon meende te mogen verwachten. Ook eerbewijzen vielen den *faḳîh*'s niet zelden in ruime mate ten deel. Wereldsche voordeelen te bedingen, hetzij voor onderricht in den *fiḳh*, hetzij voor wetgeleerde adviezen, gold daarentegen, naar het algemeene gevoelen, als ongepast.

De kennis van den *fiḳh* werd oudtijds op dezelfde wijze als die der Overlevering verbreid. Men ging de voordrachten van een of meer *fiḳh*-leeraren bijwonen en trachtte zich de — oorspronkelijk meestal in *ḥadîth*-vorm, mondeling voorgedragen — uitspraken en zienswijzen van beroemde *faḳîh*'s zoo goed mogelijk in het geheugen te prenten. Deze methode van mondelinge overlevering, — welke ook dan gevolgd werd, wanneer een leeraar hetzij een door hemzelf geschreven boek, hetzij werken van anderen voordroeg, — bleef nog tot op den huidigen dag bij het *fiḳk*-onderwijs in eere. Naar moslimsche opvatting toch kan men zich den inhoud van *fiḳh*-boeken slechts behoorlijk eigen maken, wanneer men dien door een bevoegd leermeester heeft hooren voordragen en mondeling verklaren [2]).

[1]) Over de afwijkende opvattingen ten aanzien der *taḳlîd*-leer en het gevoelen van sommige Moslims, dat ook lateren nog tot *idjtihâd* zouden bevoegd zijn, zie: Aanteekening 13. — Eene bijzondere beteekenis hebben de *moedjtahid*'s bij de Sjî-ᶜieten. De hun toegekende bevoegdheid, om in godsdienstzaken op eigen gezag te oordeelen, staat in nauw verband met de Sjîᶜitische leer betreffende de onfeilbaarheid van den *imâm* (het wettige hoofd der gemeente), in wiens langdurige afwezigheid min of meer voorzien moet worden.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von E. Sachau's „Muhamm. Recht"*, ZDMG., 53 [1899], blz. 145.

Vooral sedert de 5de eeuw ontstonden in vele moslimsche landen academiën (*madrasah*'s) voor het onderwijs in de heilige wetenschap. Zoowel vorsten en machthebbers als gegoede vromen beijverden zich, zulke instellingen in het leven te roepen en door schenkingen tot bloei te brengen. Leeraars en leerlingen vonden er, meestal kosteloos, huisvesting en levensonderhoud [1]. De meeste dezer instellingen gingen echter al spoedig ten gevolge van slecht beheer of onder invloed van andere ongunstige omstandigheden weder te gronde.

Eene beroemde instelling van dezen aard bleef de *madrasah* in de Azhar-moskee te Caïro, welke reeds bij den bouw der nieuwe stad in het jaar 359 H. (= 969 n. C.) door den veldheer Djauhar werd gesticht. Nog steeds plegen daar honderden lieden van verschillenden leeftijd uit alle oorden der moslimsche wereld ter beoefening van den *fiḳh* en andere vakken van gewijde studie tezamen te komen [2].

In lateren tijd werd vooral Mekka het centrum voor allen, die zich op de moslimsche wetenschap wilden toeleggen. De buitengewone zegen, welke, naar men meende, op de studie in deze nog geheel buiten invloed der gehate Christenen staande, heilige stad rustte, deed allen bij voorkeur daarheen samenstroomen [3].

---

1) Dit gaf aan vrome lieden zelfs aanleiding tot bedenkingen tegen deze *madrasah*'s, waar het onderricht in de gewijde wetenschap op die wijze, naar zij meenden, tot eene kostwinning werd verlaagd. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 227—232.

2) Dat zich daaronder vroeger ook vele leergierigen uit den Indischen Archipel bevonden, blijkt uit den, aan eene der voor het onderwijs bestemde *riwâḳ*'s (d. i. zuilengaanderijen) gegeven naam: *riwâḳ al-Djâwah*. Onder Djâwah werden van ouds niet slechts Javanen maar alle uit den Indischen Archipel afkomstige Mohammedanen verstaan. Zie verder over de Azhar-moskee en het onderwijs aldaar, o. a.: E. W. Lane, *Modern Egyptians*, Chapt. IX (Language, literature and science); A. von Kremer, *Aegypten*, II, 278 vv.; C. Snouck Hurgronje in ZDMG., 53 [1899], bl. 703 v.; P. Arminjon, *Universités musulm. d'Égypte* (Rev. de Paris, 5 [1904] 297—320, 587—615); J. Pedersen, *Die Azhar-Moschee nach den Reformen* (Verslag v. h. 2de Congres v. h. Oostersch Genootschap in Nederland, Leiden 1922, blz. 19—21).

3) C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 254. Over den aard en de inrichting van het te Mekka, vooral in de groote moskee gegeven middeleeuwsche godsdienstonderwijs en de belangrijke beteekenis van dit onderwijs niet slechts voor de te Mekka gevestigde, zgn. *Djâwah*-kolonie, maar tevens — door bemiddeling dier kolonie — voor de geheele moslimsche samenleving in Ned.-Indië, vooral nadat (ongeveer sedert de 17de eeuw) rechtstreeksch verkeer tusschen den Archipel en de heilige stad was ontstaan, zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 232 vv.;

Ook in Ned.-Indië behoort de *fiḳh* van ouds tot de door velen met ijver beoefende vakken van kennis. Gelegenheid tot onderricht in deze wetenschap vinden de Inlandsche studeerenden (Mal., Jav.: *santri* of *moerid*) hetzij bij de leeraren, die op grootere plaatsen hunne leerlingen in een bedehuis, in hunne eigene woning, of ook wel in een afzonderlijk gebouwtje om zich heen verzamelen, hetzij, in het bijzonder, ook in de zgn. *pĕsantrèn*'s, d.i. inrichtingen voor godsdienstonderwijs (eigenlijk: *santri*-verblijven).

De gewoonlijk op eigen terrein gelegen *pĕsantrèn* vormt als het ware een afzonderlijk dorpje, bewoond door de uit allerlei streken komende *santri*'s, die zich daar onder leiding van een of meer leeraars aan de studie wijden. Behalve een bedehuis, een of meer lokalen voor het onderwijs en de woningen der leeraars met hunne gezinnen, vindt men op het *pĕsantrèn*-erf de op Java *pondok* genaamde gebouwen, welke door een gang in het midden in twee helften zijn verdeeld. Aan weerszijden bevinden zich vertrekken, welke zoowel tot slaap- en bergplaats als tevens tot werkkamer, ieder voor twee of meer personen, zijn bestemd. Dikwijls is zulk een *pĕsantrèn* eene „vrome stichting" (Mal., Jav.: *wakap*). Op Midden-Java hebben sommige *pĕsantrèn*'s haar ontstaan reeds aan de beschikkingen van vroegere vorsten te danken, die hare instandhouding somtijds aan de bevolking van een of meer, in het bijzonder daartoe aangewezen dorpen opdroegen. In Midden-Sumatra noemt men deze inrichtingen: *soerau*, in Atjèh: *rangkang*. Ten onrechte werden zij vroeger in het spraakgebruik van slecht ingelichte Europeanen wel eens „priesterscholen" en de leerlingen „leerling-priesters" genoemd. Hoewel zij, die later een ambt wenschen te bekleeden, voor hetwelk *fiḳh*-kennis wordt vereischt, meestal een tijdlang *pĕsantrèn*-onderwijs genieten, denken toch de meeste aldaar studeerenden er niet aan, naar zulk een ten onrechte dusgenaamd „geestelijk" ambt [1]) te dingen. Veeleer vindt men onder de *santri*'s vooral jongelieden, wier ouders het op prijs stellen, dat hunne kinderen eenigszins grondig godsdienstonderwijs zullen genieten en voorts

---

dezelfde, *Een rector der Mekkaansche Universiteit*, blz. 46 vv. (Bijdrag. Instit., 5de Volgr., II [1887], blz. 389 vv.); dezelfde *Mohammedanism*, New York—London 1916, blz. 161 vv.; vgl. verder nog: G. Delphin, *Fas, son université et l'enseignement supérieur musulman*.

[1]) Zooals, bijv., het ambt van *panghoeloe*; zie daarover § 21 aan het einde.

velen, die tot eigen onderricht de *kitab*'s onder deskundige leiding willen bestudeeren.

Om als leeraar [1]) te kunnen optreden, werd van ouds voorafgaande vergunning van den Regent vereischt. Deze verleende zijne toestemming daartoe eerst na het inwinnen van informatiën omtrent geschiktheid, kennis en gedrag van den adspirant-leeraar. Meestal werd diens bevoegdheid tot zekere *kitab*'s beperkt en aan verdere voorwaarden gebonden. Ook na zijne toelating bleef de leeraar voortdurend onder toezicht van het bestuur en moest op geregelde tijden rapporteeren omtrent de door hem bij zijn onderwijs gebruikte *kitab*'s en de leerlingen, die bij hem kwamen studeeren.

In eene Ordonnantie van 2 Nov. 1905 (Ind. Stbl. 1905, n°. 550) werd „het van bestuurswege uit te oefenen toezicht op het Mohammedaansch godsdienstonderwijs op Java en Madoera (met uitzondering der Vorstenlanden)" nader geregeld. Voorschriften ter uitvoering dier Ordonnantie verschenen in Ind. Bijblad n°. 6362.

---

§ 11. De fatwâ's en de werken over den fiḳh.

Ondanks den ijver, met welken vele Moslims zich eenige kennis van den *fiḳh* trachten te verwerven, brengt toch de groote meerderheid het niet zoover, dat zij in staat zou zijn, zelf de *fiḳh*-boeken met voldoende zaakkennis over alle vragen te raadplegen. Verreweg de meesten behoeven daartoe, in eenigszins ingewikkelde, niet dagelijks voorkomende gevallen, de voorlichting van een deskundigen *faḳîh*. In zulke gevallen pleegt men zich dus tot een *moeftî* — d. i. iemand, die *fatwâ*'s (adviezen) geeft — te wenden.

Als *moeftî* kan iedere *faḳîh* gelden, aan wiens kennis en inzicht in zijne omgeving zekere waarde wordt gehecht en wiens advies men derhalve bij voorkomende gelegenheden pleegt in te winnen. Bovendien werden reeds van oudsher in verscheidene moslimsche landen van bestuurswege officieele *moeftî*'s aan-

[1]) Een „leeraar" wordt op Java *goeroe* of *kjahi* genoemd. Over de gespannen verhouding in Ned.-Indië tusschen deze ambtelooze godsdienstleeraars en de meer officieele *panghoeloe*'s en andere zgn. „geestelijken", zie § 21 aan het einde.

gesteld, om het publiek en zoo noodig ook de regeering in *fiḳh*-zaken voor te lichten [1]).

Een *fatwâ* is bestemd, om in den vorm van een antwoord op eene gestelde vraag mede te deelen, wat de *fiḳh* over een gegeven onderwerp leert. Daartoe moeten de algemeene *fiḳh*-regelen soms nader verklaard en op bijzondere gevallen toegepast worden, maar dikwijls is het reeds voldoende, die regelen eenvoudig mede te deelen, zonder verdere toelichting. Wordt de vraag uitvoerig beantwoord, dan kan de *fatwâ* daardoor den omvang eener verhandeling verkrijgen.

Meermalen werden de *fatwâ*'s, door een geleerde van beteekenis bij verschillende gelegenheden gegeven, door hemzelf, zijne leerlingen of andere belangstellenden bijeenverzameld en uitgegeven. Dergelijke, meestal naar den inhoud, overeenkomstig de traditioneele indeeling der *fiḳh*-boeken gerangschikte, *fatwâ*-verzamelingen kunnen, uit praktisch oogpunt beschouwd, van veel belang zijn voor moslimsche rechters en geleerden, die daarin de antwoorden op verschillende vragen, in behoorlijken vorm geredigeerd, bijeen vinden, welke zij anders, na raadpleging der *fiḳh*-boeken, zelven zouden moeten formuleeren. Maar ook in wetenschappelijk opzicht verdienen die verzamelingen aandacht. Hoewel toch haar inhoud in het algemeen vrijwel overeenkomt met hetgeen ook de *fiḳh*-boeken reeds bevatten, leert men juist uit de *fatwâ*'s de vragen kennen, welke voor de Moslims het meest actueel belang hebben. Zij kunnen den oplettenden waarnemer een inzicht geven in velerlei maatschappelijke, economische en politieke omstandigheden in moslimsche landen en den invloed, welken daarop door de godsdienstige wet wordt uitgeoefend.

De moslimsche literatuur over den *fiḳh* is buitengewoon omvangrijk. Reeds van oudsher verschenen daarover tal van geschriften. De oudere werken, zooals die van de grondleggers der *madzhab*'s en hunne oudste aanhangers worden echter thans in de moslimsche wereld bijna niet meer bestudeerd. Dit is, met het oog op de hierboven, in § 9, vermelde *taḳlîd*-leer, zeer begrijpelijk. Tegen het bestudeeren der oudere werken toch

---

[1]) Zoo vindt men, bijv., te Mekka, ten behoeve der talrijke aanhangers van de verschillende *fiḳh*-scholen aldaar, vier van bestuurswege aangestelde en bezoldigde *moefti*'s, voor iederen *madzhab* één.

bestonden later ongeveer dezelfde bezwaren als tegen de studie van Koran en Traditie. Hoe men die oudere werken had te verstaan, welke gevolgtrekkingen men daaruit kon afleiden, mocht niemand meer naar eigen inzicht beoordeelen, nadat dit door de jongere autoriteiten van den *madzhab* op gezaghebbende wijze was vastgesteld. Ditzelfde gold ook van de, in de oudere werken nog dikwijls voorkomende strijdvragen, welke later immers onherroepelijk waren beslist. Aan de opvatting der jongere *madzhab*-geleerden was men nu eenmaal gebonden en dit had ten gevolge, dat de groote meerderheid zich uitsluitend tot de studie der nieuwere *fiḳh*-boeken beperkte.

Ten slotte verkregen in iederen *madzhab* een of meer *fiḳh*-boeken van betrekkelijk jongen datum zulk een algemeen erkend gezag, dat zij de werken der vroegere meesters geheel verdrongen. Zoodanige standaardwerken zijn sedert de 16de eeuw voor de Sjâfiᶜieten geworden: de *Toeḥfah* (d. i. „het geschenk") van Ibn Ḥadjar († 975 H. = 1567 n. C.) en de *Nihâjah* (d. i. „het uiterst bereikbare") van ar-Ramlî († 1006 H. = 1596 n. C.), beide geschreven in den vorm van commentaren op den *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn* (d. i. „de weg der studeerenden") van an-Nawawî († 676 H. = 1277 n. C.), het welbekende, door prof. mr. L. W. C. van den Berg uitgegeven en vertaalde, beknopte *fiḳh*-boek, dat blijkens den inhoud is bestemd, om door de leerlingen van buiten geleerd te worden. Zulk een aanzien genieten deze beide commentaren, dat zij voor de latere Sjâfiᶜieten als „de twee *fiḳh*-boeken" bij uitnemendheid gelden en dat aan andere Sjâfiᶜitische werken over den *fiḳh* slechts gezag wordt toegekend, voor zoover hun inhoud aan dien van de *Toeḥfah* en *Nihâjah* is ontleend, of althans daarmede overeenstemt [1]).

De sedert dien tijd nog door vele geleerden geschreven *fiḳh*-boeken bevatten uit den aard der zaak niet vele nieuwe gegevens. Het zijn veeleer compilatiën, welke den inhoud der reeds bestaande gezaghebbende werken nogmaals duidelijk en op de meest bevattelijke wijze binnen het bereik der studeerende Moslims trachten te brengen. De vroegere autoriteiten worden

---

[1]) Zie over deze bijzondere beteekenis van de *Toeḥfah* en *Nihâjah* voor de Sjâfiᶜieten: C. Snouck Hurgronje, *Sajjid Oethmân's gids voor de priesterraden besproken*, blz. 5—7 (Recht in Ned.-Indië, 63 [1895], blz. 726—728); dezelfde: *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"*, ZDMG., 53 [1899], blz. 142—143.

daartoe zelfs bij voorkeur woordelijk aangehaald. Nieuwe opvattingen zouden trouwens slechts als ketterij kunnen gelden. Ook ten aanzien van de indeeling der *fiḳh*-boeken in het gebruikelijke aantal hoofdstukken en de wijze, waarop de stof van oudsher daarin wordt behandeld, achten de moslimsche schrijvers zich aan de bestaande traditie gebonden. Afwijking daarvan zou, al beoogde de wijziging slechts eene verbetering in den vorm, geen bijval in moslimsche kringen vinden. Een belangrijk voordeel der nieuwere *fiḳh*-boeken is echter, dat daarin rekening kan worden gehouden met de *fatwâ*'s over tal van onderwerpen en strijdvragen, welke eerst in den modernen tijd, met name onder den steeds toenemenden invloed der westersche beschaving, belang voor de moslimsche samenleving hebben verkregen [1]).

D. DE „WORTELEN" OF GRONDSLAGEN DER PLICHTENLEER (OEṢOEL AL-FIḲH).

§ 12. De oeṣoel-wetenschap; de Koran als eerste der „wortelen" van den fiḳh.

Ware de moslimsche plichtenleer in haar geheel slechts uit den Koran afgeleid, dan had de leer betreffende hare „grondslagen" al zeer eenvoudig kunnen zijn. Want dat de Koran door de Mohammedanen als een richtsnoer voor leven en geloof moest beschouwd worden, sprak wel van zelf. Over den goddelijken oorsprong van de daarin vervatte geboden viel niet te twisten. Hoogstens kon de vraag worden opgeworpen, in hoeverre Mohammed inderdaad Gods woorden getrouwelijk had overgebracht. Maar de spoedig veldwinnende verheerlijking zoowel van den Profeet als van den Koran zelf sneed dergelijke vragen reeds bij voorbaat af. Bovendien wist men later te verhalen, hoe de heilige tekst herhaaldelijk door den Profeet, daarin bijgestaan door den engel Gabriël, met het hemelsche origineel was vergeleken, zoodat elke mogelijkheid van dwaling bij het overbrengen van Gods openbaring was uitgesloten.

Maar, zooals boven (blz. 5) reeds opgemerkt werd, bevatte

---

[1]) Zie verder over de hier vermelde en andere *fiḳh*-boeken: Aanteekening 14.

de Koran geen genoegzame gegevens om, daaruit alleen, een systematisch geheel van voorschriften te kunnen opbouwen, zelfs al mocht men zich zoo vindingrijk als de moslimsche geleerden betoonen in het afleiden van steeds nieuwe bepalingen uit blijkbaar nietszeggende Koranteksten.

De plichtenleer was dan ook in werkelijkheid tevens op andere grondslagen (bijv. op het voorbeeld van den Profeet) gebaseerd, en de behoefte deed zich mettertijd gevoelen, om de beteekenis dier verschillende grondslagen, de dusgenaamde „wortelen" (Arab. *oeṣoel*), waaruit de leer was opgegroeid, nauwkeurig theoretisch en dogmatisch te formuleeren.

Dit is het onderwerp der *oeṣoel*-wetenschap (Arab.: *ʿilm al-oeṣoel*), de leer betreffende de vier „wortelen van den *fiḳh*", nl. Koran, *soennah* (van den Profeet), *idjmâʿ* en *ḳijâs*.

Wat in de *fiḳh*-boeken over deze wetenschap wordt medegedeeld, betreft slechts eenige hoofdzaken. Bij de behandeling van sommige voorschriften namelijk worden terloops wel eens beknopte opmerkingen over hare „wortelen" ingevoegd. Vele *faḳîh*'s vergenoegen zich daarmede en dringen niet veel verder door in de kennis van de leer der grondslagen. Toch bestaan daarover ook afzonderlijke geschriften[1]). De *oeṣoel*-wetenschap vormt dan ook tevens een zelfstandig vak van studie voor de moslimsche geleerden[2]).

Over den Koran als den eersten der vier „wortelen" van de plichtenleer valt overigens niet veel op te merken. De onfeilbaarheid van het heilige boek als bron voor de kennis van Gods wil werd in den Islam door niemand betwist. Ten overvloede was er tevens eene overlevering in omloop, volgens welke de Profeet had verklaard, dat „zijne gemeente nimmer zou dwalen zoolang zij vasthield aan het heilige boek."

Eene eigenaardige moeilijkheid bij het afleiden van de *fiḳh*-regelen uit den Koran bestond daarin, dat verscheidene openbaringen met elkander in strijd waren. Mohammeds inzichten waren ten aanzien van menig onderwerp aan wisseling onderhevig geweest en sporen van dien ontwikkelingsgang van 's Profeten

---

[1]) Zie Aanteekening 15.

[2]) In tegenstelling met hare „wortelen" noemt men de plichtenleer zelve ook wel de *foeroeʿ*, dwz. de „vertakkingen". Met de „beide *oeṣoel*'s" (Arab. *al-oeṣoelâni*) bedoelt men: de *oeṣoel al-fiḳh*, d. i. de grondslagen van den *fiḳh* en de *oeṣoel ad-dîn*, d. i. de geloofsleer, letterlijk: de wortelen van den godsdienst.

denkbeelden waren ook in den Koran duidelijk merkbaar. Nu liet men wel geen middel onbeproefd, om onderling tegenstrijdige teksten door de een of andere vernuftige verklaring zoo goed mogelijk met elkander in overeenstemming te brengen, maar er waren gevallen, waarin deze oplossing onmogelijk was en niets anders overbleef, dan te onderstellen, dat Allâh's wil zich gewijzigd en eene latere openbaring de vroegere afgeschaft had. Het afgeschafte vers werd *al-mansoech* en het afschaffende *al-nâsich* genoemd [1]). Aan de mogelijkheid van zulk eene afschaffing viel niet te twijfelen, want in den Koran zelf werd zij erkend. Reeds tijdens het leven van Mohammed toch was het niet onopgemerkt gebleven, dat verscheidene openbaringen met elkander in strijd waren. Dit had soms zelfs in die mate ergernis verwekt, dat de tusschenkomst van Allâh's eigen woord noodzakelijk was geweest, om den opkomenden twijfel aan Mohammeds autoriteit te bezweren. Vandaar dus openbaringen, waarin uitdrukkelijk de mogelijkheid werd erkend, dat Koranverzen door andere vervangen konden worden [2]).

---

§ 13. De soennah als tweede der „wortelen" van de plichtenleer.

Onder de *soennah* als den tweeden der „wortelen" of grondslagen van den *fikh* heeft men te verstaan „de *soennah* van den Profeet" (Arabisch: *soennat an-nabî*), dwz. den weg door den Profeet gevolgd, zijn gewone manier van doen en laten.

Volgens het latere systeem omvat de *soennah* van den Profeet niet alleen 1⁰. zijn eigen manier van doen, maar 2⁰. ook de wijze van handelen, welke hij tijdens zijn leven aan anderen voorschreef, of 3⁰. ook maar in praktijk zag brengen

---

[1]) Zie verder: Aanteekening 16.

[2]) Zie Koran II, 100: „Schaffen wij een vers af, of brengen wij het in vergetelheid, dan doen wij dat niet, zonder tevens een beter of even goed daarvoor in de plaats te stellen; — weet gij dan niet, dat God de macht heeft tot alles!" en Koran XVI, 103—104: „Wanneer wij een vers door een ander vervangen, — welnu God weet 't het best, wat hij als openbaring doet nederdalen; zij zeggen: „Gij bedenkt maar wat!" Maar de meesten zijn onwetend.... enz." Zie: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, blz. 52 vv.

door anderen, zonder haar af te keuren, hetgeen men met stilzwijgende goedkeuring daarvan meende te kunnen gelijkstellen.

Naar deze verschillende wijzen, waarop de *soennah* van den Profeet zich had geopenbaard, onderscheidde men de drie volgende elementen der *soennah:* 1°. Mohammeds uitspraken, beslissingen of bevelen (Arabisch: *ḳaoel,* d. i. spreken), 2°. Mohammeds handelingen en daden (Arabisch: *fiʿl,* d. i. wijze van doen), 3°. zijne stilzwijgende bevestiging van hetgeen anderen deden (Arabisch: *soekoet,* d. i. zwijgen, of: *taḳrîr,* d. i. bevestigen).

Het voorbeeld, door den Profeet op deze wijze gegeven, werd mettertijd in den Islam als een even onfeilbaar richtsnoer beschouwd als de Koran zelf. Uit Mohammeds *soennah,* meende men, kon men Gods wil even goed leeren kennen (al was het dan ook op indirecte wijze) als onmiddellijk uit Allâh's eigen woord.

Deze opvatting heeft in de praktijk ongetwijfeld reeds van den aanvang af gegolden, lang voordat de geldigheid van Mohammeds *soennah* theoretisch geformuleerd was. Zoo had, bijvoorbeeld, de Koran wel de dagelijksche verheerlijking van God door middel van de *ṣalât* voorgeschreven, maar niet het daarbij in acht te nemen ceremonieel. Wat was nu natuurlijker, dan dat men de wijze, waarop de Profeet zijne gemeente hierbij placht voor te gaan, als de wet te dien aanzien beschouwde? Wie betwijfelde het, dat Gods gezant in dergelijke omstandigheden bevoegd was, de bevelen, welke hij van Godswege overbracht, door zijn voorbeeld toe te lichten?

Toch leert de geschiedenis, zooals wij die uit de oudste bestanddeelen der moslimsche traditie leeren kennen, ondubbelzinnig, dat de Profeet in de oogen zijner tijdgenooten nog geenszins „onfeilbaar" was, dat hij integendeel zelfs meermalen aan kritiek van den kant zijner aanhangers blootstond. Ook later, na Mohammeds dood, kwam het nog wel voor, dat men handelwijzen, welke de Profeet toch uitdrukkelijk aan de zijnen had toegestaan, of waartoe hij zelf het voorbeeld had gegeven, rondweg afkeurde als laakbare, met eene ernstige opvatting des geloofs niet te vereenigen zwakheden.

Mohammed had trouwens zelf nooit meer verlangd, dan erkend te worden als overbrenger van Gods openbaring en meermalen uitdrukkelijk verklaard, overigens een mensch te zijn „gelijk aan anderen". Men zie bijv. Koran XVIII, 110 en Koran XLI, 5.

Eens de gemeente voorgaande bij de *ṣalât*, week Mohammed bij vergissing eenigszins af van het gewoonlijk daarbij door hem gevolgde ceremonieel. Daarop opmerkzaam gemaakt, deed de Profeet twee prosternatiën, om zijn verzuim weder goed te maken, zeggende: „Ik ben slechts een mensch als gij, ook ik kan iets vergeten; wanneer ik eens iets vergeet, maak mij dan daarop opmerkzaam," enz. [1]).

Maar in het latere systeem kon dit moeilijk worden erkend. De leer steunde nu eenmaal voor een zeer groot gedeelte op Mohammeds *soennah* en dus moest het ook boven twijfel zijn verheven, dat die *soennah* een onfeilbaar voorbeeld voor Mohammeds gemeente opleverde. Waren vergissingen en verzuimen bij den Profeet niet uitgesloten geweest, wie kon den geloovige dan waarborgen, dat hij Mohammed niet wellicht op dwaalwegen volgde? Zoo ontwikkeldde zich, als eene noodzakelijke aanvulling van het gezag van den Koran, het dogma der onfeilbaarheid van Mohammeds *soennah*.

Bewijzen voor die onfeilbaarheidsleer zijn, naar moslimsche zienswijze, o. a. te vinden in de Koranteksten, waarin uitdrukkelijk wordt bevolen, Allâh's gezant te gehoorzamen. In die openbaringen had God immers blijkbaar, meende men, Mohammeds *soennah* bekrachtigd en zijn voorbeeld als een richtsnoer voor de Moslims gesanctioneerd [2]). Bovendien liet men later Mohammed zelf in de zgn. „afscheidsredenen", welke hij volgens de overlevering bij zijn bedevaart naar de Mekkaansche heiligdommen had gehouden, reeds met nadruk de leer verkondigen: „mijne gemeente zal niet dwalen, wanneer zij zich slechts vasthoudt aan Allâh's Boek en aan mijne *soennah*" [3]).

Toch viel het ook later niet weg te redeneeren, dat 's Profeten voorbeeld niet in alle opzichten als richtsnoer mocht worden beschouwd. Blijkbaar had God zijnen Gezant wel eens bijzondere vrijheden vergund (bijv. ten aanzien van het wettelijk

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, blz. 40 (Bijdr. Inst., 4de Volgr., VI [1882], blz. 396); vgl. I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 82, nt. 3.

[2]) Ook Koran III, 29, XXXIII, 21 en LIII, 3 worden als bewijsplaatsen voor het gezag van Mohammeds *soennah* aangehaald. Dat die Koranverzen, van historisch standpunt beschouwd, niets bewijzen voor de onfeilbaarheid van Mohammeds voorbeeld, behoeft wel geen opzettelijk betoog.

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, blz. 143—146.

geoorloofde aantal vrouwen), welke de Islam zijnen belijders in het algemeen niet toestond. Deze gevallen worden in het latere systeem aangeduid als *chaṣâ'iṣ*, dwz. „speciale", uitsluitend den Profeet toekomende voorrechten [1]).

Bleek het, dat geloofwaardige overleveringen betreffende Mohammeds *soennah* met elkander in strijd waren, dan deed zich dezelfde moeielijkheid als bij de interpretatie van onderling tegenstrijdige Koranopenbaringen voor en men loste haar dan ook evenzoo op door aan te nemen, dat eene latere uitspraak van den Profeet eene vroegere kon te niet doen. De overlevering, welke de laatste uitspraak bevatte, gold dan als „de afschaffende" (Arab.: *al-nâsich*) en de daarmede strijdige als „de afgeschafte" (Arab.: *al-mansoech*). Zelfs namen velen aan, dat ook een Koran-openbaring op dezelfde wijze als „afgeschaft" of gewijzigd moest worden beschouwd, indien later Mohammeds *soennah*, blijkens de overlevering, met die openbaring in strijd was geweest [2]).

De *soennah* als tweede wortel van den *fiḳh* omvat naar moslimsche opvatting slechts de *soennah* van den Profeet, niet de handelingen en gezegden zijner metgezellen. Toch heeft ook de *soennah* van vele toongevende mannen uit Mohammeds omgeving aanvankelijk grooten invloed op de ontwikkeling van den Islam uitgeoefend. Ook hun voorbeeld gold als richtsnoer. „Mijne metgezellen zijn als de sterren", kon men Mohammed daarom in eene traditie laten zeggen, „naar wien van hen gij u richt, steeds zult gij u op den rechten weg bevinden; volgt ook hen, die na mij komen." Het gold inderdaad als even belangrijk, om te weten, hoe Aboe Bekr, ʿOemar, of andere invloedrijke mannen allerlei vragen, bijv. betreffende de godsdienstige be-

---

1) Het leerstuk der onfeilbaarheid (Arabisch: *ʿiṣmah*) van den Profeet wordt in het bijzonder in de Mohammedaansche werken over de geloofsleer behandeld. Men zie bijv. *Mawâḳif*, ed. Sörensen, blz. 218 vv.

2) Zoo geldt o. a. Koran II, 176 (waarin den geloovige wordt bevolen, steeds aan zijne ouders en naaste verwanten iets bij testament te vermaken) als „afgeschaft", niet door een ander Koranvers, maar uitsluitend door eene latere uitspraak van Mohammed. Deze zou namelijk volgens eene overlevering later hebben gezegd: „Eene testamentaire beschikking ten gunste van een erfgenaam ab intestato is ongeldig, want Allâh heeft (door de regeling van het erfrecht ab intestato in den Koran) het erfdeel van iederen rechthebbende vastgesteld". Zie: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, blz. 42 v. (Bijdr. Inst., 4de Volgr., VI [1882], blz. 398 v.); I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 20.

lastingen, de buitverdeeling of het familierecht hadden beslist, als om soortgelijke, door den Profeet zelf tot stand gebrachte regelingen, te kennen. De traditieverzamelingen bevatten dan ook eene menigte overleveringen betreffende de daden en gezegden der beroemde mannen uit de oudste tijden van den Islam, en vele bepalingen der plichtenleer berusten uitsluitend op de *soennah* van Mohammeds metgezellen.

Theoretisch kon men echter later aan het persoonlijke oordeel van feilbare menschen geen gezag toekennen. Volgens het latere systeem vormen dus de individueele daden en gezegden der oudste „metgezellen" en „volgers" geen zelfstandigen grondslag der plichtenleer, maar mag met hunne *soennah* slechts rekening worden gehouden, voor zoover zij met die van den Profeet in overeenstemming is te achten[1]).

---

§ 14. De idjmâ^c of overeenstemming van gevoelen onder de geleerden.

Onder *idjmâ^c* — d. i. consensus, den derden grondslag van den *fiḳh* — heeft men te verstaan: „de overeenstemmende meening van alle in zeker tijdperk levende moslimsche geleerden".

Bestond over een onderwerp der plichtenleer algemeene overeenstemming van gevoelen onder de geleerden, dan gold dit later als een onbetwistbaar argument (Arab.: *dalîl*) voor de juistheid dier zienswijze en als een derde, onfeilbare grondslag voor de moslimsche plichtenleer. Zulk eene eenstemmigheid behoefde niet van oudsher in den Islam te hebben bestaan, het was voldoende, meende men, wanneer slechts vaststond, dat alle geleerden in zeker tijdperk, wanneer dan ook, op gelijke wijze over een onderwerp hadden geoordeeld, ook al mochten vroeger wellicht tegenstrijdige meeningen daarover hebben bestaan[2]). Was eenmaal de gewenschte eenstemmigheid verkregen, dan waren voortaan alle volgende geslachten aan dien *idjmâ^c* gebonden en kon geen Moslim zich nog bevoegd

---

[1]) Of wel, voor zoover, blijkens de overlevering, allen op dezelfde wijze over een onderwerp hadden geoordeeld. Zie over deze overeenstemming van gevoelen: § 14.

[2]) Zie verder: Aanteekening 17.

achten, eene daarmede strijdige meening te verkondigen. Zulk eene afwijkende opvatting kon nooit anders dan als eene kettersehe dwaalleer worden beschouwd [1].

Dit dogma van de onfeilbaarheid van den *idjmâ*ᶜ heeft zich eerst langzamerhand in den Islam gevormd. Oorspronkelijk waren er velen, die zich niet konden vereenigen met eene opvatting, welke aan de overeenstemmende meening van een zeker aantal „feilbare" menschen bindend gezag in godsdienstzaken wilde toekennen en ook onder degenen, die tegen deze leer in beginsel geen bezwaar hadden, liepen de gevoelens weder verre uitéén, wanneer het de toepassing betrof. Zoo waren er oudtijds, die slechts aan den *idjmâ*ᶜ der *ṣaḥâbah*, dus aan den consensus der oudste gemeente, gezag wilden toekennen; de *ṣaḥâbah* toch was nu eenmaal een bijzonder door God begenadigd geslacht geweest, aan hetwelk de zegen was te beurt gevallen, gelijktijdig met den Profeet te hebben geleefd [2]. Anderen wilden slechts rekening houden met den „*idjmâ*ᶜ der beide heilige steden". Mekka en Medînah waren immers van oudsher het centrum van het geestelijke leven in den Islam geweest. Vooral Medînah gold als de uitverkoren stad, waar de *soennah* van den Islam in haren zuiversten vorm werd bewaard. Maar op den duur moest ook het oordeel der *faḳîh*'s in het nieuwe gebied van den Islam wel gelijkgesteld worden met dat der leeraren in de heilige steden, zoodat men ten slotte onder *idjmâ*ᶜ de gemeenschappelijke overtuiging van alle bevoegde geleerden verstond.

De leer der onfeilbaarheid van den *idjmâ*ᶜ van alle in zeker tijdperk levende geleerden werd later hoofdzakelijk op eene overlevering gebaseerd, volgens welke de Profeet zou hebben gezegd: „Nooit zal mijne gemeente eenstemmig zijn in eene dwaling". Zoo zou derhalve Mohammed zelf reeds drie zaken hebben aangewezen, welke de geloovigen voor „dwalen" konden behoeden, niet alleen „het vasthouden aan Allâh's Boek" en aan „de *soennah* van Zijnen gezant", maar tevens ook het volgen

---

[1]) Naar analogie der verdeeling van Mohammeds *soennah* in drie elementen (zie boven, blz. 35), onderscheidde men ook drie soorten van *idjmâ*ᶜ, naarmate deze zich had geopenbaard in: 1. uitgesproken meeningen (*idjmâ*ᶜ *al-ḳaoel*) 2. handelingen (*idjmâ*ᶜ *al-fi*ᶜ*l*) of 3. stilzwijgende instemming met hetgeen placht te geschieden (*idjmâ*ᶜ *as-soekoet* of *idjmâ*ᶜ *at-taḳrîr*).

[2]) Tot hen, die slechts aan den *idjmâ*ᶜ der *ṣaḥâbah* gezag wilden toekennen, behoorden met name de Ẓâhirieten. Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 34.

van „den *idjmâ*[c] der moslimsche gemeente", zooals zij in een bepaald tijdvak door hare geleerden was vertegenwoordigd geweest. Bovendien beriep men zich ook wel op Koranplaatsen, bijv. op Koran IV, 115, waarin uitdrukkelijk straf wordt bedreigd tegen „degenen, die zich van den Profeet afwenden en den weg der geloovigen niet volgen". Want daaruit volgde, meende men, dat „de weg der geloovigen", dwz. de communis opinio der moslimsche gemeente, een even onfeilbaar richtsnoer was als de *soennah* van den Profeet [1]).

Op de groote beteekenis van den *idjmâ*[c] voor het systeem van den *fikh* kan nauwelijks genoeg nadruk worden gelegd [2]).

Vooreerst toch vormde de *idjmâ*[c] den grondslag, waarop vele voorschriften steunden, welke noch in den Koran, noch in Mohammeds *soennah* hunnen oorsprong hadden gevonden. Daar waren instellingen, zooals het chalifaat, welke ongetwijfeld integreerende bestanddeelen van den Islam waren geworden, maar, daar zij eerst na Mohammeds dood door de *ṣaḥâbah* in het leven waren geroepen, geen anderen grondslag dan den *idjmâ*[c] hadden.

Maar de beteekenis van den *idjmâ*[c] ligt vooral daarin, dat naar moslimsche opvatting feitelijk de geheele plichtenleer, zooals zij zich in den Islam heeft ontwikkeld, haar gezag aan den *idjmâ*[c] ontleent.

Wel waren ongetwijfeld Koran en Overlevering oorspronkelijk de hoofdbronnen der plichtenleer geweest; het gezag dier leer berustte immers juist daarop, dat zij uit de gewijde teksten was afgeleid. Maar over den waren zin van vele Koran- en Traditieplaatsen had toch groot verschil van meening bestaan. In het latere systeem was dus nieuw gezag noodig, om zekerheid te geven, dat de uit de bronnen afgeleide leer inderdaad de ware was.

In die behoefte werd voorzien door de erkenning van den *idjmâ*[c] als derden grondslag naast Koran en *soennah*. Hadden alle *faḳîh*'s eenen tekst in denzelfden zin opgevat en dezelfde *fiḳh*-regelen daaruit afgeleid, dan was hunne zienswijze voortaan

---

[1]) Het gezag van den *idjmâ*[c] wordt door de Wahhâbieten (zie over hen boven, blz. 21, nt. 1) niet erkend.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, blz. 15 (Rev. de l'H. des Rel., 37 [1898], blz. 15) en vele andere geschriften van denzelfden schrijver, die steeds met grooten nadruk de waarde van den *idjmâ*[c] voor het systeem van den Islam op den voorgrond heeft gesteld.

onbetwistbaar. Het gezag van zulk eene opvatting berustte dan niet meer onmiddellijk op den Koran of de *soennah*, maar veeleer op den derden grondslag, den *idjmâ*ᶜ der geleerden. Naarmate nu in den loop des tijds over een steeds toenemend aantal onderwerpen algemeene overeenstemming van gevoelen werd verkregen, nam ook de *idjmâ*ᶜ als grondslag van den *fiḳh* voortdurend in beteekenis toe.

Toch kwam men ten slotte niet over alle *fiḳh*-regelen tot overeenstemming, getuige het voortleven der vele *madzhab*'s. Daaruit kon echter niets anders volgen, naar men meende, dan dat ten aanzien van sommige vragen inderdaad verschillende opvattingen met gelijk recht konden worden verdedigd.

Hierboven (blz. 22) bleek reeds, dat de splitsing in verschillende *fiḳh*-scholen niet tot blijvende verdeeldheid onder de Moslims heeft geleid. Integendeel ontstond op den duur de overtuiging, dat het in den orthodoxen Islam overgebleven meeningsverschil over sommige vragen een door God zelf gewilde zaak, een uitvloeisel Zijner groote barmhartigheid was. Daardoor konden immers zij, voor wie sommige eischen eener *fiḳh*-school te zwaar bleken, zich naar de te dien opzichte mildere opvattingen van een anderen *madzhab* richten [1]. Eene overlevering kwam in omloop, volgens welke de Profeet zelf zou hebben verkondigd: „Het meeningsverschil in mijne gemeente is een genadebewijs van wege God".

Zoo ontstond ook over de gelijkwaardigheid der ten slotte overgebleven verschillende schoolopvattingen algemeene overeenstemming van gevoelen en in dien zin berust de geldigheid der geheele plichtenleer, zelfs ten aanzien der vragen, waarover in elk der vier *madzhab*'s verschillend wordt geoordeeld, op het onfeilbaar gezag van den *idjmâ*ᶜ.

---

§ 15. De ḳijâs of redeneering bij analogie.

De *ḳijâs* (letterlijk: „het afmeten", dwz. de redeneering bij analogie) geldt als de vierde der grondslagen van de plichtenleer.

Onder *ḳijâs* heeft men te verstaan het toepassen van een

[1]) Zie over dezen *taḳlîd* boven, blz. 23.

in Koran of Overlevering met het oog op een bijzonder geval (of eene bijzondere soort van gevallen) gegeven voorschrift op andere gelijksoortige, maar niet uitdrukkelijk in den tekst genoemde gevallen, en wel op grond van zekere analogie, welke de samenvatting dezer verschillende gevallen onder ééne rubriek naar het oordeel van den tekstverklaarder noodzakelijk maakt. De *ḳijâs* bestaat derhalve, naar de terminologie der moslimsche geleerden, in: „het overbrengen van een voorschrift van den wortel (nl. het uitdrukkelijk in de gewijde bronnen geformuleerde geval) op een tak (een ander, niet in den tekst genoemd geval)".

Zoo was, bijv., in de overleveringen betreffende het koranische woekerverbod slechts sprake van transacties met goud, zilver, tarwe, gerst, dadels en rozijnen. Wanneer de *faḳîh*'s nu aannamen, dat niet slechts de met deze zes uitdrukkelijk in de Overlevering vermelde artikelen gedreven ruilhandel, maar naar analogie daarvan ook die met andere dergelijke „kostbaarheden" of „voedingsmiddelen", als woeker was verboden, dan was dit toepassing van den *ḳijâs* en steunde het aldus in de plichtenleer opgenomen verbod op den vierden grondslag van den *fiḳh*; de redeneering bij analogie [1]).

Dat deze methode van tekstuitlegging in het latere systeem aldus opzettelijk tot een afzonderlijken „wortel" van de plichtenleer werd verheven, laat zich slechts op historische gronden verklaren.

Redeneering bij analogie was bij het afleiden van de regelen der plichtenleer uit de gewijde bronnen nooit geheel te vermijden geweest. Ieder geleerde had te zijner tijd min of meer gebruik daarvan moeten maken. Toch had juist de vraag, in welke mate men bij de vaststelling der plichtenleer op de feilbare menschelijke logica mocht steunen, een hardnekkigen strijd onder de moslimsche geleerden doen ontstaan. Naar aanleiding daarvan hebben in den Islam lang tegenover elkander gestaan de zgn. „lieden der traditie" en de „lieden van den *ra'j*" (d. i. van „het eigen inzicht"). De „mannen der Traditie" behoorden tot die kringen, waarin men zich erop beroemde, alleen het overgeleverde tekst-

---

[1]) Zie over het meeningsverschil betreffende de vraag, of het ruilverbod ten aanzien der zes uitdrukkelijk in de Overlevering genoemde artikelen ook op het ruilen van andere „kostbaarheden" en „voedingsmiddelen" moest worden toegepast: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 41 vv.

materiaal te bestudeeren en steeds aan den letterlijken inhoud der gewijde bronnen getrouw te blijven. Daar placht men alle „redeneering" eene uitvinding des duivels te noemen, welke slechts tot vervalsching der leer kon leiden. Den „mannen van den *ra'j*" werd verweten, dat zij willekeurig en eenvoudig steunend op hun persoonlijk „inzicht" (*ra'j*) voorschriften uit de gewijde teksten afleidden. Iblîs, de Satan, zoo beweerde men, was de eerste geweest, die zich aan dergelijk „redeneeren" had schuldig gemaakt. Ook de Profeet werd in dezen strijd betrokken. In verschillende bewoordingen liet men hem het steunen op *ḳijâs* en *ra'j* reeds uitdrukkelijk veroordeelen [1]).

Toch werd op den duur het toepassen van *ḳijâs* bij de tekstinterpretatie in de orthodoxe rechtsscholen algemeen als geoorloofd beschouwd. De strijd had trouwens van den aanvang af meer den vorm dan het wezen der zaak betroffen en was dikwijls niet veel meer dan een woordenstrijd geweest. Ook zij, die zich in theorie heftig tegen alle analogie en redeneering hadden verklaard, waren zelven in de praktijk herhaaldelijk genoodzaakt geweest, deze toe te passen bij het afleiden der *fiḳh*-regelen uit de gewijde bronnen, zij het dan ook in gewijzigden vorm, of althans onder andere namen [2]).

Daar de *ḳijâs* echter oorspronkelijk aanstoot had gegeven, moest de allengs gangbaar geworden opvatting wel scherp geformuleerd en met argumenten gestaafd worden. Er waren nu eenmaal verscheidene voorschriften, welke uitsluitend op den *ḳijâs* waren gebaseerd en welker geldigheid slechts te verdedigen was door aan te nemen, dat redeneering bij analogie soms geoorloofd, ja zelfs verplicht was. Maar dan eischte de logica van het systeem, dat ook de *ḳijâs* onder de onfeilbare grondslagen der plichtenleer werd opgenomen. Daarvoor plegen de moslimsche geleerden zich wel op Koran- en Traditieteksten te beroepen,

---

[1]) Vooral de Ẓâhirieten, die naar hun eigene opvatting immers uitsluitend aan den „uiterlijken zin" (Arabisch: *aẓ-ẓâhir*) der teksten vasthielden, hebben zich steeds tegen *ḳijâs* en *ra'j* verzet. Zie: I. Goldziher, t. a. p., blz. 3 vv.

[2]) Zoo leidden, bijv., ook de Ẓâhirieten wel zekere gevolgtrekkingen door redeneering uit de teksten af, doch beweerden dan, dat het resultaat, waartoe zij kwamen, inderdaad reeds in de woorden van den tekst „begrepen" (Arabisch: *mafhoem*) en dus niet „door redeneering verkregen" was. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von I. Goldziher's „Die Ẓâhiriten"* (Litt.-Bl. für Orient. Philol., I [1884], blz. 421 vv.).

uit welke de noodzakelijkheid wordt afgeleid, om in gegeven gevallen den *ḳijâs* toe te passen [1]). Meer algemeen verbreid echter (en, van historisch standpunt beschouwd, stellig ook juister) is de opvatting, dat het recht van bestaan van den *ḳijâs* als vierden onfeilbaren grondslag der plichtenleer eenvoudig op den *idjmâᶜ* berust [2]).

E. DE WET (SJARᶜ OF SJARÎᶜAH).

§ 16. De mohammedaansche wet; haar omvang en indeeling; hoofdplichten; de vijf wettelijke categorieën.

Het geheel der met bindend gezag bekleede godsdienstige voorschriften betreffende hetgeen voor een Moslim verplicht, geoorloofd of verboden is, heet in het Arabisch: *sjarᶜ* of *sjarîᶜah*, d. i. „de wet" (letterlijk: de „weg", nl. die, welken de geloovige in zijnen levenswandel heeft te volgen).

De *sjarᶜ* of *sjarîᶜah* [3]) laat zich in menig opzicht het best met de Joodsche wet vergelijken. Evenals deze laatste nagenoeg het geheele godsdienstige, maatschappelijke en huiselijke leven der Joden reglementeert, wordt ook in de moslimsche wet tot in bijzonderheden vastgesteld, wat een Moslim in bijna alle denkbare gevallen des levens heeft te doen of te laten.

Wel bestaat er geen codificatie van Allâh's „wet", maar, zooals hierboven bleek, wordt in die leemte door de *fiḳh*-boeken

---

[1]) Als bewijsplaatsen moeten o. a. dienen Koran IV, 62 en 85, LIX, 2 en de overlevering, dat Mohammed aan *Moeᶜâdz*, zijnen stadhouder in Jemen, had opgedragen, zich vóór alles naar Koran en *soennah* te richten, maar in gevallen, welke daarin onbeslist waren gebleven, naar zijn eigen oordeel te handelen.

[2]) Zie verder over het gezag, dat sommigen in *fiḳh*-zaken aan het individueele oordeel, in den vorm van *istiḥsân*, *istiṣlâḥ* en *istiṣḥâb*, wilden toekennen en het voortbouwen op den *ᶜoerf* (d. i. het algemeen gebruikelijke) als „vijfden" grondslag der plichtenleer: Aanteekening 18.

[3]) Maleisch: *sarat*, *sariat*; Javaansch: *sarak*, *sarèngat*. Een voorschrift of beslissing der wet heet in het Arabisch: *ḥoekm sjarᶜî*. Daarnaar duidt men de Mohammedaansche wet in Ned.-Indië ook wel aan als de „*hoekoem*" (d. i. de godsdienstige voorschriften), vooral in tegenstelling met „de *adat*" (Arabisch: *ᶜâdah*), d. i. „de gewoonte".

voorzien. Wat in elk gegeven geval als Gods wil en wet heeft te gelden, staat voor ieder geloovige in de *fikh*-boeken van zijn *madzhab* op volstrekt gezaghebbende wijze beschreven. Deze geschriften vervullen voor den Moslim dus in elk opzicht de rol van „wetboeken".

De voorschriften der wet laten zich hoofdzakelijk tot twee groepen terugbrengen: 1. bepalingen betreffende den eeredienst en de ritueele plichten, 2. voorschriften van juridischen en religieus-politieken aard. Ook deze laatste voorschriften hebben, naar moslimschen maatstaf, dezelfde godsdienstige beteekenis als die van de eerste groep en datzelfde geldt ook van talrijke, overal in de *fikh*-boeken verspreide bepalingen betreffende onderwerpen van den meest uiteenloopenden aard. Men zou deze verspreide voorschriften — zooals die betreffende geoorloofde en ongeoorloofde muziekinstrumenten, het gebruik van gouden en zilveren vaatwerk, den omgang van personen van beiderlei kunne, wedstrijden in het schieten, wedrennen, het afbeelden van levende wezens, kleeding en opschik zoowel van mannen als van vrouwen, en nog vele andere — als „verbodsbepalingen van godsdienstigen aard", uit het oogpunt van westersche systematiek, grootendeels eene plaats in het algemeene kader van het moslimsche strafrecht kunnen aanwijzen [1]).

Over de vraag, wat voor een Moslim hoofdplichten waren, bestond blijkens de overlevering onder de oudste generatiën in den Islam nog geene eenstemmigheid. In den Koran werd vooral nadruk gelegd op de ritueele godsdienstoefening (de *ṣalât*), de weldadigheid (*zakât*) en het vasten. Ook meenden oudtijds velen het deelnemen aan den *djihâd* (d. i. heiligen krijg) als een hoofdplicht te moeten beschouwen. Bij de kettersche Châridjieten (vgl. Hoofdstuk XI) heeft deze laatste opvatting nog altijd gezag behouden. Bij de Soennieten echter vestigde zich op den duur de overtuiging, dat de Islam hoofdzakelijk op vijf grondslagen of zuilen — Arab.: *arkân* (enkelv.: *roekn*, d. i. hoek; vgl. ons „hoeksteen") — rustte, en dat de Profeet zelf zou hebben gezegd: „De Islam is gebouwd op vijf [nl. grondslagen]: de *sjahâdah* (geloofsbelijdenis), de *ṣalât*, de *zakât*, den *ḥaddj* en het vasten in de maand *Ramadhân*" [2]).

[1]) Verscheidene dezer verbodsbepalingen komen hieronder in Hoofdstuk V, bij de godsdienstige gebruiken en plechtigheden in het huiselijke leven der Moslims, ter sprake.

[2]) Met het oog op het oudtijds hieromtrent bij de Moslims bestaande verschil

De eerste dezer vijf grondslagen, de geloofsbelijdenis, bestaat in de zgn. „twee woorden", nl. de formules: „Ik getuig, dat er geen god is dan Allâh — en dat Mohammed Allâh's gezant is." Deze „zuil" wordt in de wet niet nader behandeld. De met het geloof (Arab.: *îmân*) in verband staande onderwerpen waren zoo talrijk en de wederlegging van velerlei ketterijen verkreeg mettertijd zulk eenen omvang, dat de desbetreffende leer zich tot een afzonderlijk studievak ontwikkelde, de zgn. *ᶜilm al-kalâm* (geloofsleer) of *ᶜilm at-tawḥîd* (leer van Gods éénheid), ook wel de *oeṣoel ad-dîn* (dwz. de wortelen of grondslagen van den godsdienst) genoemd.

De vier overige grondslagen daarentegen behooren tot de wet. Zij vormen gezamenlijk den moslimschen eeredienst. Met het oog daarop heeten de *ṣalât*, *zakât*, het vasten en de bedevaart, te zamen met de *ṭahârah* — d. i. niet alleen de voor alle sacrale handelingen vereischte „ritueele reinheid", maar tevens de voor die reinheid veelal onontbeerlijke „ritueele reiniging" — „de vijf *ᶜibâdât*" (d. i. werken om Allâh te „dienen").

Naar de traditioneele indeeling der *fiḳh*-boeken worden de eerste vijf hoofdstukken daarin steeds aan deze vijf *ᶜibâdât* gewijd [1]). Daarna worden in deze werken achtereenvolgens nog de navolgende onderwerpen behandeld: vooreerst het koopcontract en andere „transacties" (Arabisch: *moeᶜâmalât*), nl. de voorschriften betreffende het aangaan van verbintenissen, het vestigen van zakelijke rechten en andere rechtshandelingen; — vervolgens het erfrecht; — het huwelijksrecht en andere daarmede verwante onderwerpen van familierechtelijken aard; — het strafrecht; — de *djihâd* benevens de regelen omtrent buitverdeeling

---

van gevoelen is het moeilijk aan te nemen, dat deze theorie inderdaad reeds in dien vorm door Mohammed zou zijn uitgesproken. Ook kan de *ḥaddj* in Mohammeds oog nog niet zulk eene overwegende beteekenis voor den Islam hebben gehad, daar hij zelf immers eerst in het laatste jaar zijns levens daaraan deelnam. De *ḥaddj* wordt dan ook niet in de Koranverzen vermeld, waarin de voornaamste plichten der Moslims geresumeerd worden; evenmin in de verdragen, door Mohammed met de Arabische stammen, welke zich in lateren tijd aan hem kwamen onderwerpen, gesloten, waarin toch de hoofdplichten, tot welker inachtneming de nieuwbekeerden zich verbonden, nauwkeurig werden vastgesteld. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 43 en 60.

[1]) Het hoofdstuk over de *ṭahârah* opent daarbij steeds de reeks, volgens de moslimsche geleerden, omdat gewoonlijk reeds vóór de *ṣalât* eene ritueele reiniging wordt vereischt. Daarop volgen dan de hoofdstukken over *ṣalât*, *zakât*, vasten en bedevaart.

en de belastingen, aan welke ongeloovigen in moslimsche landen zijn onderworpen; — de spijswetten, de ritueele slachtwijze en de bepalingen betreffende offers; — de eeden en geloften; — het procesrecht en de leer van het bewijs; — en eindelijk de voorschriften omtrent vrijlating van slaven.

Niet alle voorschriften der wet hebben de strekking, iets volstrekt te verbieden of te bevelen. In vele gevallen geldt het slechts als wenschelijk, afkeurenswaardig, of eenvoudig als geoorloofd, iets te doen of te laten. Met het oog daarop worden in de wet de zgn. „vijf categorieën" — Arab.: *al-aḥkâm al-chamsah* — onderscheiden[1]) op de volgende wijze:

1. „Verplicht" — Arab.: *fardh*[2]), d. i. gebiedend voorgeschreven, of *wâdjib*, d.i. noodzakelijk — wat onvoorwaardelijk wordt geëischt, in dier voege namelijk, dat wie het nalaat, gestraft, wie het daarentegen in acht neemt, beloond wordt.

2. „Aanbevelenswaardig" of „verdienstelijk" — Arab.: *soennah*[3]), d. i. gebruikelijk, *moestahabb*, d. i. wenschelijk, of *mandoeb*, d. i. aanbevolen — wat verkieslijk is en wel zoo, dat wie zich daaraan houdt, beloond, maar wie het veronachtzaamt, toch niet gestraft wordt.

3. „Geoorloofd" — Arab. *moebâḥ* of *djâ'iz*[4]) — wat noch aanbevelens-, noch afkeurenswaardig is en derhalve noch beloond, noch bestraft wordt.

4. „Afkeurenswaardig" — Arab.: *makroeh* — wat men,

---

1) Zie over deze indeeling in vijf categorieën: Tj. de Boer, *De wijsbegeerte in den Islam*, Haarlem 1921, blz. 33 v.

2) In het Maleisch en Javaansch verbasterd tot het bekende *pĕrloe*.

3) Mal., Jav.: *soenat*. — *Soennah* in den hier bedoelden zin is al wat in de wet wordt aanbevolen, om welke reden dan ook, dus niet, zooals ten onrechte wel ondersteld is, alleen ter navolging van Mohammeds *soennah*. Het komt, bijv., wel voor, dat sommige wetgeleerden iets, ook al is het in hun oog niet zoo verdienstelijk, toch als *soennah* aanbevelen, uitsluitend omdat zij niet te ver van de opvatting van anderen willen afwijken, die het zelfs verplicht achten. Te handelen overeenkomstig Mohammeds *soennah* is niet altijd aanbevelenswaardig (*soennah*), maar in vele gevallen gebiedend verplicht en soms ook verboden. Tusschen *soennah* in den hierboven bedoelden zin van „aanbevelenswaardig" en de in § 13 behandelde *soennah* van den Profeet mag dus geen rechtstreeksch verband worden gezocht.

4) Ook *ḥalâl* beteekent „wettelijk geoorloofd", maar wordt slechts gebezigd met het oog op zaken (bijv. geoorloofde spijzen en dranken) of personen (zooals men bijv. van eene vrouw of slavin kan zeggen, dat zij geoorloofd is voor haren man of haren meester), niet met het oog op geoorloofde handelingen.

hoewel het niet rechtstreeks verboden noch strafbaar is, toch behoort te vermijden, in welk geval men daarvoor beloond wordt.

5. „Verboden" — Arab.: *ḥarâm*[1]) — wat volstrekt ontoelaatbaar is, in dier voege namelijk, dat wie zich daaraan schuldig maakt, gestraft, maar wie zich daarvan onthoudt, beloond wordt.

Het is niet altijd vereischt, dat een wettelijk voorschrift door iederen geloovige persoonlijk wordt ten uitvoer gelegd. In dat opzicht is bij de plichten te onderscheiden tusschen een *fardh al-ʿain*, d. i. een godsdienstplicht, tot welks vervulling ieder individueel verplicht is en een *fardh al-kifâjah* (of *ʿala'l-kifâjah*), tot welks vervulling slechts de moslimsche gemeente in haar geheel verplicht is, zoodat indien slechts een voldoend aantal geloovigen dien plicht betracht, alle overigen daarvan vrijgesteld zijn. Plichten in laatstbedoelden zin zijn o. a. het verrichten der gemeenschappelijke *ṣalât*'s in de moskee, het voeren van den *djihâd* en het aanstellen van het hoofd der moslimsche gemeente. Dezelfde onderscheiding wordt ook ten aanzien van *soennah*-voorschriften gemaakt[2]).

Juist de beantwoording der vraag, onder welke dezer vijf wettelijke categorieën elke menschelijke handeling moest worden gerangschikt, gaf oudtijds veel aanleiding tot verschil van gevoelen onder de moslimsche wetgeleerden. Wat sommigen volstrekt verboden of gebiedend verplicht achtten, gold naar de opvatting van anderen slechts als afkeurens- of aanbevelenswaardig en het kwam niet zelden daarbij voor, dat beide partijen zich op dezelfde teksten beriepen[3]). Dat echter dezelfde handeling naar gelang van omstandigheden nu eens verboden, dan weer geoorloofd of zelfs verplicht kon zijn, werd algemeen toegegeven[4]).

---

[1]) Ook *maḥẓoer* beteekent „verboden", maar is ter aanduiding van deze wettelijke categorie niet zoo gebruikelijk als *ḥarâm*.

[2]) Zie verder over de onderverdeeling der categorieën „verdienstelijk" en „afkeurenswaardig": Aanteekening 19.

[3]) Vgl.: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 66—86.

[4]) Zoo is, bijv., de *ḥaddj* in het algemeen een plicht, dien men althans eenmaal in het leven moet vervullen. Toch kan een *ḥaddj* ook verboden zijn, bijv. voor iemand, die weet, dat daaruit nadeel voor hem zal ontstaan; verkeert hij te dien opzichte in onzekerheid, dan is de *ḥaddj* afkeurenswaardig voor hem. Voor een minderjarige is de *ḥaddj* geen plicht, doch slechts een verdienstelijk werk, enz.

Of eene handeling in een gegeven geval inderdaad de beoogde wettelijke gevolgen heeft, is niet afhankelijk van de vraag, of de wet haar goedkeurt. Naar wettelijken maatstaf kan iets tegelijk geldig (Arab.: *ṣaḥîḥ*) en toch afkeurenswaardig of zelfs verboden zijn [1]). Wat ongeldig is, wordt *bâṭil*, d. i. nietig, genoemd.

---

§ 17. De voor de praktijk belangrijkste bestanddeelen der wet; het ondanks de wet voortlevende landsgebruik (ʿâ d a h).

Zeer ongelijk is de waarde, welke met het oog op de praktijk in de moslimsche samenleving aan de verschillende bestanddeelen der wet moet worden toegekend.

De meeste beteekenis hebben de wettelijke voorschriften, welke de ritueele gebruiken en de godsdienstplichten in engeren zin betreffen. Wel zijn te dien aanzien onkunde zoowel als grove nalatigheid zeer algemeen, maar in de geheele moslimsche wereld is toch een onmiskenbaar streven merkbaar, om althans eenige hoofdplichten zooveel mogelijk overeenkomstig de eischen van den *sjarʿ* in acht te nemen. Op dit gebied heeft de wet dan ook, in het algemeen, haren stempel op het leven van alle moslimsche volken gedrukt, wat niet verhindert, dat men in de praktijk soms aanmerkelijk van de wettelijke theorie afwijkt, vooral bij het onderscheiden tusschen hoofd- en bijzaken. Meermalen toch geldt in het volksbewustzijn als volstrekt noodzakelijk, wat volgens de leer niet van zoodanig belang is, terwijl omgekeerd vele, in theorie onafwijsbare godsdienstplichten algemeen, zonder veel gewetensbezwaar, worden veronachtzaamd [2]).

---

[1]) Zoo is, bijv., eene reiniging met aan de wettelijke vereischten van zuiverheid voldoend water, dat men zich onrechtmatig heeft toegeëigend, geldig en heeft dan ook alle beoogde ritueele gevolgen, maar blijft desniettemin *ḥarâm* en dus strafbaar. — Evenzoo kan een geldig, aan de wettelijke eischen beantwoordend koopcontract, hoewel alle beoogde rechtsgevolgen hebbende, toch „verboden" en strafbaar zijn, bijv., indien het contract, in strijd met het op Koran LXII, 9 gegronde wettelijke verbod, juist op het oogenblik is gesloten, toen de geloovigen tot den Vrijdagsdienst werden opgeroepen.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 299 vv. en 334 vv. (*The Achehnese*, II, 272 vv. en 303 vv.). Vooral sommige eigenaardigheden in leefwijze en kleeding, waardoor de Moslims zich het meest in het oog vallend van de belijders van andere godsdiensten onderscheiden (o. a. de onthouding van

Ook het familierecht, het huwelijks- en erfrecht en de wetsvoorschriften betreffende andere met het meer intieme leven der geloovigen samenhangende onderwerpen worden, voor zoover de gewoonte des lands dit althans toelaat, meestal zoo getrouw mogelijk nageleefd, daar het daaromtrent voorgeschrevene, naar de algemeene overtuiging, met den godsdienst nauw in verband staat.

Veel minder belang daarentegen hebben de overige gedeelten der wet voor de praktijk. Wat de *sjar*[c] den geloovige als godsdienstig ideaal op het gebied van staats- en strafrecht, van eigendom, schuldrecht en handelsovereenkomsten voorhoudt, is voor feitelijke verwezenlijking zelden vatbaar. Afgezien van de politieke omstandigheden, zouden zich daartegen ook de eischen van het verkeer en het maatschappelijke leven ten eenenmale verzetten. Zelfs een streng geloovig Moslim kan zijn geweten moeilijk bezwaard gevoelen, al begaat hij in handelszaken bijna voortdurend overtredingen tegen de wet, mits hij in theorie de volstrekte geldigheid der desbetreffende voorschriften slechts blijve erkennen. Wel trachten nauwgezette vromen, zelfs in handelsaangelegenheden, tot zekere hoogte met de eischen der wet rekening te houden en laten zij zich daarover dan ook wel eens voorlichten [1]), maar de praktijk dwingt hen ten slotte toch steeds weder, de wettelijke voorschriften buiten toepassing te laten. Op dit gebied heerschen nu eenmaal andere dan de in de wet gehuldigde beginselen.

Van overwegend belang bleven allerwege de van oudsher bestaande rechtsinstellingen en gebruiken, welke zich handhaafden ondanks de wet en in strijd met de leer, dat aan het landsgebruik — Arab.: *ʿâdah* (Mal., Jav.: *adat*) — geen gezag mag worden toegekend, tenzij de *sjar*[c] zelf, bij uitzondering, daarnaar verwijst [2]).

---

varkensvleesch en de besnijdenis) worden overal door de meerderheid der Moslims met groote voorliefde in eere gehouden, zelfs al zijn de desbetreffende voorschriften naar wettelijken maatstaf geenszins van groot belang.

[1]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, blz. 2 en 17 (Tijdschr. Batav. Gen., 42 [1900], blz. 394 en 409).

[2]) De theoretische vraag, of men ook gezag aan de gewoonte mag toekennen, indien de *sjar*[c] ten aanzien van een onderwerp noch eene wettelijke voorziening, noch eene verwijzing naar de *ʿâdah* bevat, lost zich voor de moslimsche geleerden in eene andere vraag op, nl. deze: „zijn alle handelingen van nature verboden, tenzij de wet ze uitdrukkelijk veroorlooft, of is den mensch veeleer alles

Daarmede hangt tevens de tweeledige rechtsbedeeling in Mohammedaansche landen samen, welke men met zeker recht wel de „geestelijke" en de „wereldlijke" heeft genoemd. Alleen de gedingen van familierechtelijken aard en andere, welke rechtstreeks met den Islam in verband staan (zooals geschillen betreffende vrome stichtingen), worden voor den „geestelijken" rechter gebracht ter beoordeeling naar de voorschriften der moslimsche wet. Alle andere zaken behooren naar de gangbare opvatting tot de competentie der „wereldlijke" magistraatspersonen, die ze, als leeken, niet naar den *sjar*ᶜ, maar slechts naar anderen maatstaf kunnen beoordeelen [1]).

Ook in Ned.-Indië heerscht de hierboven geschetste toestand. Evenals elders is de wet daar vooral van beteekenis voor den eeredienst, het familierecht en andere, in het volksbewustzijn nauw met den godsdienst samenhangende aangelegenheden. Niet minder dan elders is in den Indischen Archipel op ieder ander gebied de invloed der *adat* overheerschend gebleven en bestaat daar dan ook, in verband hiermede, de bovenbedoelde tweeledige, geestelijke en wereldlijke, rechtsbedeeling. Zoo treft men op Java naast de zgn. „priesterraden", welke de bij hen aanhangig gemaakte geschillen naar Allâh's wet beoordeelen, de uit Inlandsche en Europeesche bestuursambtenaren bestaande „landraden" aan, welke uitsluitend volgens de voorschriften van het Europeesche bestuur en de *adat* rechtspreken, en ook elders in den Archipel doen zich analoge toestanden voor.

In de volgende hoofdstukken komen slechts die gedeelten der wet ter sprake, welke praktisch voor de moslimsche samenleving het meeste belang hebben. Tevens worden de wetsvoorschriften in het algemeen slechts naar de leer der Sjâfiᶜitische school medegedeeld, daar alle Mohammedanen in Ned.-Indië (zooals boven, blz. 20, reeds bleek) tot dien *madzhab* behooren. Eene bespreking der afwijkende zienswijzen van andere *fikh*-scholen zou de grenzen dezer handleiding verre te buiten gaan.

---

veroorloofd, indien de wet het hem niet uitdrukkelijk verbiedt?" Zie: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islâm*, blz. 62 (Bijdr. Instit., 4de Volgr., VI, [1882], blz. 418).

[1]) Zie, bijv., over den toestand in dat opzicht te Mekka: C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"*, ZDMG., 53 [1899], blz. 138.

EERSTE AFDEELING.

Voorschriften betreffende den eeredienst en de ritueele plichten.

HOOFDSTUK I.

DE ṢALÂT; DE MOSKEE EN HET DAARAAN VERBONDEN PERSONEEL.

§ 18. De ṣalât-plicht in het algemeen; de vijf dagelijksche ṣalât's.

De *ṣalât* is de op gezette tijden van den dag te verrichten ritueele godsdienstoefening, welke in den Islam reeds van den aanvang af een hoofdbestanddeel van den eeredienst vormde. Zij werd door Mohammed ongetwijfeld naar het voorbeeld der „schriftbezitters" ingesteld. Ook het woord *ṣalât* is niet oorspronkelijk-Arabisch, maar aan het spraakgebruik der Oostersche Joden en Christenen ontleend. De benaming „gebed", waarmede men de *ṣalât* wel pleegt aan te duiden, is onjuist en misleidend [1]).

Zooals uit de oudste Koran-openbaringen blijkt, verrichtte Mohammed de *ṣalât* in den beginne twee malen daags met de zijnen, nl. bij den aanvang en aan het einde van den dag. Ook werd destijds een deel van den nacht aan de *ṣalât* gewijd, blijkbaar in navolging van de christelijke asceten en monniken. Deze nachtelijke godsdienstoefening — de zgn. *tahaddjoed*, d. i. nachtwake, vigilie — was aanvankelijk zelfs verplicht. Later gold zij slechts als *soennah* [2]).

---

1) Een gebed in eigenlijken zin heet in het Arabisch: *doeʿâʾ* (Mal.: *doʿa*, Jav.: *donga*); vgl. C. Snouck Hurgronje, *De Islam*, blz. 35 (De Gids, 1886, II, 271). De *ṣalât* zelve wordt in Ned.-Indië, behalve met de Arabische benaming (uitgesproken als *salat*), ook karakteristiek aangeduid als *sĕmbahjang* (Mal., Jav., d. w. z. eerbiedig huldebetoon aan de godheid).

2) Zie: Koran XI, 116; XVII, 80—81; XXX, 16—17; LXXIII, 1 vv. Vgl. verder § 23.

Waarschijnlijk eerst te Medînah werd nog eene derde verplichte *ṣalât*, nl. in den middag, aan die van den morgen en avond toegevoegd, blijkbaar naar het voorbeeld der Joden, wier gebruiken Mohammed aldaar beter leerde kennen [1]). Deze derde *ṣalât* wordt in Koran II, 239 „de middelste" genoemd. Hoe dit drietal later tot het in de wet voorgeschreven vijftal dagelijks verplichte *ṣalât*'s is uitgebreid, staat niet vast. Men heeft deze uitbreiding wel aan Perzische invloeden toegeschreven, welke zich ook in andere opzichten in de eerste tijden van den Islam deden gevoelen [2]).

De vijf dagelijks verplichte *ṣalât*'s en de in de wet daarvoor aangewezen tijden zijn de volgende:

1. De *ṣalât aẓ-ẓoehr*, d. i. die van den middag. De daarvoor aangewezen tijd begint op het oogenblik, waarop de zon, na haar hoogste punt aan den hemel te hebben bereikt, naar het Westen gaat neigen, — en eindigt, wanneer de schaduw der voorwerpen gelijk wordt aan hunne werkelijke afmeting (afgezien van dat deel hunner schaduw, dat zich reeds afteekende op het oogenblik, toen de tijd voor deze *ṣalât* aanbrak).

2. De *ṣalât al-ʿaṣr*, d. i. die in den namiddag. De daartoe bestemde tijd begint op het oogenblik, waarop de tijd voor de „*ẓoehr*"-*ṣalât* is verstreken en eindigt, als de zon begint onder te gaan.

3. De *ṣalât al-maghrib*, d. i. die van den zonsondergang, welke verricht moet worden, zoodra de zonneschijf geheel aan den horizon is verdwenen, of uiterlijk nog zoolang „de roode schemering" na zonsondergang duurt.

4. De *ṣalât al-ʿisjâʾ*, d. i. die in den laten avond. De daarvoor bestemde tijd breekt aan, zoodra „de roode schemering" na zonsondergang is verdwenen en eindigt, wanneer het begin van de morgenschemering in het Oosten zichtbaar wordt.

5. De *ṣalât aṣ-ṣoebḥ*, d. i. die van den morgenstond. De tijd, gedurende welken deze *ṣalât* wettig kan worden verricht,

---

[1]) Ook de Joden toch verrichtten hunne gebeden, zooals bekend is, dagelijks drie malen. Zie verder: Niemann, *Inleiding*, blz. 465 en de verhandelingen van Houtsma, Goldziher (*Nachmittagszeit*), Mittwoch en Wensinck (*Mohammed en de Joden te Medina*), hierachter in de literatuur-opgave vermeld.

[2]) Zie: I. Goldziher, ZDMG., 53 [1899], blz. 385 v.; dezelfde: *Islamisme et Parsisme* (Rev. de l'H. des Rel., 43 [1901], blz. 15); vgl. reeds: B. Haneberg, *Das musl. Kriegsrecht*, blz. 5 (Abh. der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., I. Cl., XII. Bd., II. Abt. [1870], blz. 221). Zie echter: Mittwoch, t. a. p., blz. 11—13.

breekt aan op het oogenblik, waarop de voor de *ᶜisjâʾ* bestemde tijd eindigt en duurt uiterlijk tot het oogenblik, waarop de zon opgaat.

Het geldt als *soennah*, eene *ṣalât*, als de daarvoor bestemde tijd — de zgn. *waḳt aṣ-ṣalât* — is aangebroken, zoo spoedig mogelijk te verrichten. Heeft men den in de wet bepaalden tijd laten voorbijgaan, dan moet de verzuimde *ṣalât* later worden „ingehaald" [1].

Ook voor het dagelijksche leven in moslimsche landen is de indeeling van den dag naar de tijden der *ṣalât* van veel belang; algemeen wordt daarnaar gerekend [2]. Zooals reeds van ouds, geldt de zonsondergang — het begin van den *maghrib*-tijd — als het einde van het afgeloopen etmaal en het begin van een nieuwen dag. Het is dan 12 uur; een uur na zonsondergang is het één uur, enz. Te Mekka breekt de tijd voor de *ᶜisjâʾ* omstreeks 2 uren na zonsondergang aan, die voor de *ṣoebḥ* ongeveer 1½ uur vóór zonsopgang; de tijd voor de *ẓoehr* begint er, zooals overal, even nadat de zon haar hoogste punt aan den hemel heeft overschreden en die voor de *ᶜaṣr* ongeveer 3 uren later. Het langer en korter worden der dagen brengt in de meeste Mohammedaansche landen gedurende den loop van het jaar eenige wijziging in het begin en einde der tijden van de *ṣalât* [3].

Op ieder Moslim, die *ᶜâḳil* — d. i. in het bezit zijner verstandelijke vermogens — en tevens *bâligh* [4]) — d. i. volwassen — is,

---

[1]) Het „inhalen" van verzuimde godsdienstplichten heet in de wetboeken *ḳadhâʾ*, het naar den eisch verrichten dier plichten: *adâʾ*.

[2]) Eene andere tijdsindeeling is die, waarbij dag en nacht ieder in vier *zâm*'s (d. i. vierde gedeelten), elk van ongeveer 3 uren, worden verdeeld. Dit Arabische woord *zâm* kreeg in het Maleisch en Javaansch — verbasterd tot *djam* — de beteekenis van „uur". Zie verder: C. Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, blz. 42 v. (Bijdr. Instit., 5de Volgr., I [1886], blz. 474 v.); dezelfde: *Mekka*, II, 90; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 211 (*The Achehnese*, I, 199); E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, chapt. IX, aan het einde.

[3]) In Ned.-Indië zijn de voor de *sĕmbahjang*'s bestemde tijden — de zgn. *waktoe*'s (Mal., Jav.) — onder de (min of meer verbasterde) Arabische benamingen bekend. De *ẓoehr* (in het Mal. uitgesproken als *loehoer*, Jav.: *lohor*) begint er, evenals elders, even na 12 uur 's middags; de *ᶜaṣr* (Mal.: *asar*, Jav.: *ngasar*) omstreeks half 4 's middags; de *maghrib* (Mal.: *magrib*, *mĕgrib* of *moegrib*, Jav.: *makrib*) dadelijk na zonsondergang, dus ongeveer 6 uur 's avonds; de *ᶜisjâʾ* (Mal.: *isa*, Jav.: *ngisa*) omstreeks half 8 in den avond en de *ṣoebḥ* (Mal., Jav.: *soeboeh*) 's morgens ongeveer tusschen 4 en 5 uur.

[4]) In Ned.-Indië meestal tot één woord — *akilbalig* (Mal.), *akilbaleg* (Jav.) — samengetrokken.

rust volgens de wet de plicht, dagelijks de vijf voorgeschreven *ṣalât*'s te volbrengen. Zulk een persoon wordt in de wet tevens als *moekallaf* aangeduid, d. w. z. als iemand, „belast met" de naleving der geboden, op wien dus in het algemeen alle voorschriften der wet toepasselijk zijn. De *ṣalât* is derhalve niet slechts voor mannen, maar ook voor vrouwen verplicht; daarentegen niet voor minderjarigen, hoewel men ook hen, volgens de wet, reeds van het 7de jaar af tot de *ṣalât* behoort aan te sporen. Vrijstelling van den *ṣalât*-plicht verleent de wet slechts in bijzondere gevallen. Zoo mogen o. a. zieken en gebrekkigen de *ṣalât* verrichten zooals en voor zooverre hun dat mogelijk is [1].

Hoewel de *ṣalât* naar wettelijken maatstaf als de belangrijkste der vier in de *fiḳh*-boeken behandelde „zuilen" geldt [2], wordt overal een dagelijks zoo dikwijls te vervullen plicht begrijpelijkerwijze door velen menigmaal verwaarloosd. Zelfs onder meer nauwgezette personen vindt men slechts weinigen, die niet nu en dan wel eens hunne *ṣalât* verzuimen en de groote meerderheid is in het vervullen van dezen godsdienstplicht steeds min of meer nalatig [3]. Van de velen, die hun bestaan in handenarbeid vinden, is eene geregelde waarneming van alle *ṣalât*'s trouwens, reeds met het oog op de daarbij vereischte ritueele reinheid

---

1) Eene bijzondere regeling geldt voor de *ṣalât al-moesâfir* (d. i. die van den „reiziger") en de *ṣalât al-chauf* (d. i. die bij gevaar). De desbetreffende regelen steunen op Koran IV, 102—104: „Trekt gij door het land, dan is het geen zonde voor u, de *ṣalât* te bekorten, indien gij vreest, dat de geloovigen u zullen overrompelen", enz., en op daarmede samenhangende overleveringen. Daaruit leiden de Sjâfiʿieten af, dat hij, die „door het land trekt" — d. w. z. een reiziger (*moesâfir*) — de uit 4 *rakʿah*'s (zie blz. 62) bestaande *ẓoehr*-, *ʿaṣr*- en *ʿisjâʾ-ṣalât* tot op 2 *rakʿah*'s mag bekorten. Ook vergunt de wet hem, zoowel de *ẓoehr*- met de *ʿaṣr*-, als de *maghrib*- met de *ʿisjâʾ-ṣalât* ieder tot éene *ṣalât* te vereenigen. Als „reiziger" geldt ieder, die o. a. zich van zijne woonplaats tot op een, in de wet vastgestelden minimum-afstand heeft verwijderd, welke in Ned.-Indië op ongeveer 90 paal wordt gesteld. (Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 362, nt. 1; *The Achehnese*, I, 332, nt. 2). — De bepalingen betreffende de *ṣalât al-chauf*, uit den verderen inhoud van Koran IV, 102—104 afgeleid, gelden niet alleen voor het geval van een krijgstocht of veldslag, maar ook bij brand, overstrooming en voor andere gevallen, waarin iemand in gevaar verkeert. Vgl.: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 46—47.

2) Op de *ṣalât* volgt in belangrijkheid, volgens de wet, de vasten, dan de *ḥaddj* en eindelijk de *zakât*.

3) „There are comparatively few persons in Egypt", schreef de beroemde Oriëntalist Lane in zijne reeds genoemde, nauwkeurige beschrijving der zeden en gebruiken van de Egyptische bevolking in de eerste helft der 19de eeuw, „who do not sometimes or often neglect this duty; and many who scarcely ever pray".

(zie § 19), nauwelijks te verwachten. Politieke gebeurtenissen en andere bijzondere omstandigheden, die den stoot tot een meer opgewekt godsdienstig leven geven, doen echter ook den algemeenen ijver voor de *ṣalât*, althans tijdelijk, wel eens toenemen. Zoo had, bijv., het krachtig ijveren der Wahhâbieten ten gevolge, dat zelfs in de Arabische woestijn, waar de *ṣalât*-plicht zelden trouw wordt vervuld, eenige verbetering in dat opzicht tot stand kwam.

In Ned.-Indië is de bevolking van oudsher in de vervulling van den *ṣalât*-plicht bijzonder nalatig. Verricht iemand daar vrij geregeld den dagelijkschen *sĕmbahjang*, dan geldt dit in de Inlandsche maatschappij als eene buitengewoon trouwe naleving der wettelijke geboden [1]). Zulk een ijver voor den *sĕmbahjang* komt gewoonlijk niet anders voor dan in de kringen der „vromen", die op Java als „de witte menschen" — *wong poetihan*, in tegenstelling met de groote massa, de zgn. „roode menschen" (*wong abangan*) — bekend staan [2]).

---

§ 19. De voor de geldigheid der ṣalât vereischte ritueele reinheid en kleeding.

Eene *ṣalât* is, volgens de wet, slechts geldig, indien zij door iemand in ritueel reinen toestand wordt verricht. Wie *moetanaddjis* (verontreinigd) is door aanraking met iets, dat als wettelijk onrein (*nadjis*) geldt, begint dus met zich door *ṭahârah* (reiniging) in den voor eene *ṣalât* vereischten sacralen toestand te brengen [3]).

Afgescheiden van deze bezoedeling met *nadjis*-zaken kent de

---

[1]) Op Java noemt men iemand, die zijne godsdienstplichten meestal trouw waarneemt, wel *santri* — d. i. eigenlijk iemand, die zich op de studie der gewijde *kitab*'s toelegt (vgl. blz. 28) —, in de Soendalanden ook: *lĕbe*; in Atjèh: *leubè*. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 74, nt. 1 (*The Achehnese*, I, 71, nt. 3) en over *lĕbe*: A. W. T. Juynboll, *Kleine bijdragen*, blz. 8 (Bijdr. Instit., 4de Volgr., VI [1882], blz. 269) en Ph. S. van Ronkel, *Maleisch labai, een Mosl.-Ind. term*, Tijdschr. Bat. Gen., 56 [1914], blz. 137—142.

[2]) Zie verder over den ijver voor de *ṣalât* in verschillende landen: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 335 vv. (*The Achehnese*, II, 304 vv.).

[3]) Zie over de wettelijk „onreine" zaken: § 40. — De hier bedoelde reiniging heet *ṭahârah ᶜainijjah*, d. i. reiniging van een door de bezoedeling in het bijzonder aangewezen deel van het lichaam, in tegenstelling met de beide als *ṭahârah ḥoekmijjah* bekende wasschingen, de *woedhoeᵓ* en *ghoesl*, welke steeds in het wasschen van dezelfde wettelijk aangewezen lichaamsdeelen bestaan, onverschillig of deze al dan niet verontreinigd zijn.

wet nog twee bijzondere toestanden van ritueele onreinheid, beide *ḥadath* geheeten, en van elkander onderscheiden als de „groote" en de „kleine" *ḥadath* [1]). Wie in een dezer beide toestanden verkeert, kan volgens de wet geen geldige *ṣalât* volbrengen dan na de daartoe in het bijzonder voorgeschreven wassching te hebben verricht, namelijk:

1. In geval van „kleinen" *ḥadath*, den *woedhoe'* [2]), welke hoofdzakelijk bestaat in het wasschen: 1. van het gelaat, 2. van de handen en de voorarmen tot de ellebogen, 3. het wrijven met de natte hand over het hoofd en 4. het wasschen van de voeten [3]). Daarbij heeft men tevens 5. de hier vermelde volgorde in acht te nemen, welke op de woorden van Koran V, 8 steunt en 6. bij den aanvang behoorlijk de *nijjah* — d. i. het „voornemen", nl. tot het volbrengen dezer wassching [4]) — te formuleeren. Geen dezer zes voorschriften mag, op straffe van nietigheid van den *woedhoe'*, worden verzuimd. De overige bij deze wassching gebruikelijke plechtigheden, welke in de wet slechts als *soennah* worden aanbevolen, kunnen hier onvermeld blijven [5]).

2. In geval van „grooten" *ḥadath*, den *ghoesl*, welke in eene wassching van het geheele lichaam bestaat. Ook daarbij moet vooraf de *nijjah* worden geformuleerd. Bovendien heeft men te zorgen, dat vooreerst elke onreinheid van het lichaam verdwijne en vervolgens niets van de huid noch van de haren bij den *ghoesl* onbevochtigd blijve. Tot hetgeen hierbij als *soennah* wordt aanbevolen, behoort o. a. het vooraf verrichten van den *woedhoe'* [6]).

Wat de wet over deze beide wasschingen voorschrijft, steunt vooral op Koran V, 8: „Wanneer gij u tot de *ṣalât* opmaakt [7]),

---

[1]) Zie over deze beide toestanden van onreinheid: § 40.

[2]) Mal., Jav.: *woeloe*; maar men omschrijft deze ritueele handeling in het Maleisch veelal met de woorden: *ambil ajĕr sĕmbahjang*.

[3]) Wie schoeisel van voldoende stevigheid en ondoordringbaarheid aan de voeten heeft, behoeft zich bij den *woedhoe'* niet altijd daarvan te ontdoen. De wet vergunt nl., in dat geval het schoeisel in plaats van de voeten te bevochtigen — mits deze, toen men ze met het schoeisel bedekte, rein waren — en wel, in het algemeen, gedurende een vol etmaal, en ingeval men „op reis" is (vgl. boven, blz. 55, nt. 1) zelfs gedurende drie etmalen.

[4]) Zie verder over de *nijjah* bij godsdienstige handelingen hieronder, blz. 59.

[5]) Zie daarover: *Minhâdj aṭ-Ṭâlibîn*, I, 25—28; *Fatḥ al-Ḳarîb*, blz. 35—41.

[6]) Zie verder: *Minhâdj*, I, 34; *Fatḥ al-Ḳarîb*, blz. 59.

[7]) Strikt genomen ware dus eene ritueele wassching vóór elke *ṣalât* vereischt; maar deze, oudtijds inderdaad door sommigen verdedigde opvatting is niet de gangbare geworden. Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 48 vv.

wascht dan uw gelaat, uwe handen tot de ellebogen en wrijft uw hoofd en uwe voeten tot de enkels", en op Koran V, 9: „Wanneer gij echtelijken omgang met uwe vrouwen hebt gehad, reinigt u dan". Dit laatste vers bevat, evenals Koran IV, 46, nog eenige woorden, op grond van welke de wet den geloovige vergunt, om, indien er bij de *ṣalât* geen water voor de ritueele wassching is te vinden, in plaats daarvan zuiver droog zand te nemen en daarmede over gelaat, handen en voorarmen te wrijven. Deze reiniging met zand[1]) wordt ook toegestaan, indien ziekte of verwonding de gewone ritueele wassching beletten, welke overigens slechts met water mag worden verricht[2]). Met het oog daarop vindt men dan ook gewoonlijk bij de bedehuizen en elders, waar de *ṣalât* geregeld wordt verricht, een waterleiding, put, reservoir of andere voorziening ter verkrijging van het voor de ritueele wassching benoodigde zuivere water[3]).

Niet alleen de persoon zelf, die de *ṣalât* verricht, maar ook zijne kleeren en de bodem, waarop hij staat, moeten rein (Arab.: *ṭâhir*) zijn. Zijne kleeding moet bovendien zoodanig zijn, dat het lichaam voldoende bedekt zij. Wat gedurende de *ṣalât* niet onbekleed mag blijven, heet in de wet *ʿawrah* (naaktheid) en bestaat bij mannen in hetgeen zich bevindt tusschen knieën en navel, en bij vrouwen (behalve bij slavinnen, die in dit opzicht met mannen worden gelijkgesteld) in het geheele lichaam behalve gelaat en handen. Mannen mogen de *ṣalât* bovendien niet zonder tulband op het hoofd volbrengen[4]).

---

[1]) Zij staat, op grond der in Koran V, 9 en IV, 46 voorkomende woorden, bekend als de *tajammoem*.

[2]) Zie over de wettelijk bij de ritueele reiniging geoorloofde soorten van water (regenwater, bronwater, enz.) en de daaraan te stellen eischen van zuiverheid, enz.: *Minhâdj aṭ-Ṭâlibîn*, I, 9—13; *Fatḥ al-Ḳarîb*, blz. 15—23.

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 63 (*The Achehnese*, I, 61); dezelfde: *De Islam in Ned.-Indië*, blz. 10 (Gr. godsd., II, 386); L. W. C. van den Berg, *De Mohamm. geestelijkheid en de geestelijke goederen*, 2de dr., blz. 5—6.

[4]) De hier, in § 19, vermelde voorschriften betreffende de voor de *ṣalât* vereischte reinheid en kleeding zijn bij de Moslims naar alle waarschijnlijkheid niet uit begrippen van reinheid en betamelijkheid ontstaan, maar wortelen oorspronkelijk, naar men mag aannemen, veeleer in een uit ouden tijd dateerende wereldbeschouwing, welke daarin magische voorbehoedmiddelen tegen, vooral gedurende de godsdienstoefeningen dreigend onheil zag evenals, bijv., in de hieronder, in § 21, te vermelden luide oproeping tot de *ṣalât*. Zie de hierachter in de literatuur-opgave genoemde verhandelingen van J. A. Wensinck (*Dämonenglaube* en *Reinheitsgesetzgebung*) en I. Goldziher (*Die Entblössung des Hauptes*, Der Islam, VI [1916], 301—316).

§ 20. Het ceremonieel der ṣalât.

Aanvankelijk richtte Mohammed zich bij het volbrengen der *ṣalât* met de zijnen, in navolging van de Joden, naar Jerusalem. Maar verschillende overwegingen, vooral het toenemende verlangen, om aan het Mekkaansche heiligdom bijzondere heiligheid in het oog zijner volgelingen te verleenen, en het streven, om den Islam zooveel mogelijk van het Jodendom vrij te maken, noopten den Profeet te Medînah al spoedig, daarin verandering te brengen. In Koran II, 136—145 werd nu den geloovigen voorgeschreven, zich voortaan bij de *ṣalât* niet meer naar Jerusalem, maar in de richting van „de heilige moskee", d. i. den Mekkaanschen tempel, te wenden [1]).

Na zich met het gelaat in deze richting, de zgn. *ḳiblah*, te hebben geplaatst, heeft men bij het volbrengen der *ṣalât* de volgende ceremoniën in acht te nemen:

1. Men begint met in staande houding — zie fig. 1 op blz. 60 [2]) — de *nijjah* (d. i. de bedoeling) uit te spreken, om eene nader aangeduide *ṣalât* (bijv. die van den *ʿaṣr* of den *maghrib*) te verrichten. Hoewel het bij de *nijjah* de hoofdzaak is, dat men zich innerlijk helder bewust is van zijn voornemen, de aangewezen godsdienstige handeling te volbrengen, zoodat het hardop uitspreken der *nijjah*-formule niet strikt noodzakelijk is, geldt dit toch als *soennah* [3]). — De *nijjah* mag nooit ontbreken. Volbracht iemand de voor de *ṣalât* vereischte lichaamsbewegingen, onder het uitspreken van alle daarbij behoorende formulieren, maar zonder voorafgaande *nijjah*, dan ware dat volgens de wet geen geldige *ṣalât*. Het zou immers denkbaar zijn, dat men dit ceremonieel bijv. slechts ter eigen oefening volbracht of wel, om het een ander te leeren. Niet alleen bij de *ṣalât*, maar ook bij andere godsdienstige handelingen

---

[1]) Zie o. a.: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 38 vv.; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 108 vv., 133 vv.

[2]) Deze afbeeldingen zijn ontleend aan E. W. Lane's *Manners and customs of the modern Egyptians*, waarin de *ṣalât* wordt beschreven naar den Ḥanafitischen *madzhab*.

[3]) Zie over het meeningsverschil hieromtrent ter Sumatra's Westkust: B. Schrieke, *Bijdrage tot de bibliographie van de huidige godsd. beweging ter Sumatra's Westkust*, Tijdschr. Bat. Gen., 59 [1920], blz. 312 v.v. — Vgl. verder over de *nijjah*: A. J. Wensinck, *De intentie in recht, ethiek en mystiek der Semitische volken*, Meded. Kon. Acad. v. W., 5de R., 4de Dl. [1920], blz. 109—140.

1 2 3 4 5

9 10 11

15 16 17

6 8 7

12 14 13

geldt de *nijjah* dus naar wettelijken maatstaf als een „zuil" van de te verrichten ceremonie. Zij moet liefst terstond, of anders zoo spoedig mogelijk, door de „voorgenomen" handeling worden gevolgd.

2. Men spreekt — liefst, zooals in de wet wordt aanbevolen, onder het opheffen der handen tot op de hoogte der schouders (fig. 2) — de woorden uit: „*Allâhoe akbar*!" (d. i. God is groot). Met het uitspreken dezer, later bij de *ṣalât* nog vijf malen te herhalen formule, welke in het Arabisch de *takbîr* of *takbîrah* (d. i. het *akbar*-zeggen) wordt genoemd, begint de voor eene *ṣalât* vereischte toestand van *iḥrâm* (d. i. wijding), gedurende welken men zich heeft te onthouden van de nader in de wet aangewezen handelingen (als: opzettelijk praten, lachen, eten, drinken, zich omwenden), welke de *ṣalât* nietig maken [1]).

3. Nog in dezelfde staande houding blijvende — maar nu, zooals de wet aanbeveelt, den linkerpols in de rechterhand nemende (fig. 3) — reciteert men de aanvangs-*soerah* van den Koran, de slechts uit zeven verzen bestaande *Fâtiḥah* (d. i. de openende). Als *soennah* geldt, dit reciet met den uitroep *âmîn* (d. i. amen!) te besluiten en, voor zoover men daartoe in staat is, nog andere Koranverzen aan de *Fâtiḥah* toe te voegen [2]). Koranreciet was van oudsher een integreerend bestanddeel van elke *ṣalât* [3]).

4. Daarna verricht men den zgn. *roekoeᶜ* (d. i. buiging), door zich met het bovenlijf voorover te buigen, totdat de handpalmen ter hoogte van de knieën komen (fig. 4);

5. en neemt dan weder de staande houding (fig. 5) aan [4]).

6. Vervolgens verricht men [5]) den *soedjoed* (d. i. prosternatie)

---

[1]) Vandaar de benaming *takbîrat al-iḥrâm* ter aanduiding van dezen eersten *takbîr*. Vgl. blz. 63, nt. 1.

[2]) Uitsluitend echter bij de 1ste en 2de *rakᶜah*. Als *soennah* geldt verder: vóór de *Fâtiḥah* nog Koran VI, 79 te reciteeren: „Ik wend mijn gelaat tot Hem, die hemel en aarde heeft geschapen", enz. of een ander als „gebed ter opening" geschikt Koranvers en daarop de formule: „Ik zoek mijne toevlucht bij Allâh tegen den Satan, den gesteenigde" te laten volgen. Op grond van Koran XVI, 100 toch geldt het als aanbevelenswaardig, deze laatste woorden steeds uit te spreken, voordat men begint, Koranverzen voor te dragen.

[3]) Vgl. boven, blz. 1, en over de, in Koran XVII, 80 aan de morgen-*ṣalât* gegeven benaming „morgenreciet": Aanteekening 1.

[4]) In het Arabisch: *iᶜtidâl*, d. i. „evenwichtstoestand", genoemd.

[5]) Ten einde, zoo noodig, ruimte open te houden, om zich bij den *soedjoed* te kunnen vooroverwerpen, pleegt men zijn schoeisel of iets anders vóór zich op den grond te plaatsen, of bijv. op eenigen afstand achter een muur, zuil, of boom te gaan staan.

en wel bij voorkeur zóó, dat achtereenvolgens de knieën, dan de handen en eindelijk het voorhoofd den grond raken (fig. 6);

7. en neemt daarna, het bovenlijf oprichtende, eene knielende houding aan, — welke in het Arabisch *ḳoeᶜoed* of *djoeloes* (d. i. zitten) heet —, de handen daarbij, liefst een weinig boven de knie, op het been houdende (fig. 7).

8. Daarna verricht men nogmaals den *soedjoed* (fig. 8).

Voorgeschreven is, telkens een kort oogenblik onbeweeglijk in elk der beschreven houdingen te blijven [1]). Gedurende dat oogenblik heeft men de voor iedere houding in het bijzonder „aanbevolen" formulieren uit te spreken. Bovendien geldt het als *soennah*, nog vijf malen bij het overgaan van de eene houding in de andere, namelijk vóór den *roekoeᶜ* en vóór en na elken *soedjoed*, den *takbîr* te herhalen.

De laatstgenoemde zes posities (fig. 3—8) vormen tezamen eene zgn. *rakᶜah* — afgeleid van het bovengenoemde Arabische werkwoord *roekoeᶜ*: zich buigen (Mal.: *rakahat*; Jav.: *rakangat*) — en iedere *ṣalât* bestaat in een wettelijk vastgesteld aantal dezer *rakᶜah*'s. Zoo heeft men bij de morgen-*ṣalât* twee *rakᶜah*'s, bij de zonsondergang-*ṣalât* drie en bij ieder der drie overige dagelijksche *ṣalât*'s vier *rakᶜah*'s te volbrengen [2]). Na afloop van iedere *rakᶜah* begint men opnieuw met in staande houding de *Fâtiḥah* te reciteeren (fig. 9) en laat dan daarop weder den *roekoeᶜ* en twee *soedjoed*'s volgen (fig. 10—14).

9. Ten slotte neemt men, na het volbrengen van het voorgeschreven aantal *rakᶜah*'s, eene knielende houding aan (fig. 15) en spreekt daarin achtereenvolgens uit:

a. den *tasjahhoed*, d. i. een formulier, aldus genoemd naar het hoofdbestanddeel ervan, nl. de *sjahâdah* (geloofsbelijdenis): „Ik getuig, dat er geen god is dan Allâh en dat Mohammed zijn gezant is" [3]);

b. eene sacramenteele heilbede, hoofdzakelijk bestaande in het inroepen van „Allâh's *ṣalât* over den Profeet" [4]);

---

[1]) Dit heet *ṭoemaʾnînah*, d. i. zich in rust houden.

[2]) Bovendien geldt het als *soennah*, om aan ieder der vijf dagelijksche *ṣalât*'s nog eenige *rakᶜah*'s toe te voegen. Zie § 23.

[3]) De *tasjahhoed* aan het einde eener *ṣalât* is de verplichte, of zgn. „tweede", in tegenstelling met den onverplichten (zgn. „eersten") *tasjahhoed*, welke men, zooals in de wet wordt aanbevolen, na het volbrengen van ieder tweetal *rakᶜah*'s — en wel in ongeveer dezelfde knielende houding — uitspreekt.

[4]) Zie over deze eigenaardige formule (*Ṣalla 'llâhoe ᶜalaihi wasallama*): I. Gold-

c. de zgn. *taslîmah* (d. i. het *salâm*-zeggen), daarin bestaande, dat men, het hoofd naar rechts wendende (fig. 16), zegt: „Heil (*salâm*) over u en de genade Gods!” en deze woorden, zooals in de wet aanbevolen wordt, nogmaals, — maar nu het hoofd naar links wendende (fig. 17), — herhaalt. Daarmede wordt naar de gewone opvatting een groet aan de schutsengelen en aanwezige geloovigen bedoeld. De laatste *taslîmah* beëindigt de *ṣalât*[1]).

Voor vrouwen gelden in zake het ceremonieel der *ṣalât* dezelfde voorschriften als voor mannen, behoudens eenige kleine afwijkingen in détails.

Het niet in acht nemen van de juiste volgorde der verplichte ceremoniën maakt de *ṣalât* ongeldig en ook andere afwijkingen van de wettelijke voorschriften kunnen dat gevolg hebben. De wet onderscheidt de ceremoniën der *ṣalât* met het oog daarop in drie soorten, nl.:

1. die, welke als „verplicht” (*fardh*) zijn voorgeschreven en niet mogen verzuimd worden, op straffe van nietigheid der *ṣalât*. Dit zijn de zgn. zuilen (*arkân*) der *ṣalât*. Eene daarin begane fout kan slechts hersteld worden door de verplichte ceremonie nogmaals geheel naar den eisch te herhalen;

2. die, welke als „aanbevelenswaardig” gelden en wel in die mate, dat zij geacht worden, tot de gewone bestanddeelen der *ṣalât* te behooren. Wie ze verzuimt, behoeft ze niet in te halen, maar heeft toch, alvorens de *ṣalât* met de *taslîmah* te beëindigen, op het voorbeeld van den Profeet[2]), twee extra-prosternatiën (*soedjoed*'s) te verrichten;

3. die, welke, ofschoon eveneens verdienstelijk (*soennah*), toch bij verzuim op geenerlei wijze behoeven ingehaald of goedgemaakt te worden[3]).

---

ziher, *Über die Eulogien der Muhammedaner*, ZDMG., 50 [1896], blz. 97 vv. (vooral blz. 102).

[1]) Daarmede houdt de, met de *takbîrat al-iḥrâm* ingetreden toestand van wijding (*iḥrâm aṣ-ṣalât*) tevens op. Vandaar, dat de laatste *taslîmah* de *taslîmat at-taḥlîl* (d.i. die van het „in profanen toestand terugbrengen”) heet. Vgl. boven, blz. 61, nt. 1.

[2]) Zie boven, blz. 36.

[3]) Ook deze ceremoniën behooren dus, evenals de sub 2 bedoelde, tot de *soennah*'s der *ṣalât*, maar kunnen daarbij zonder eenig bezwaar worden gemist. Zij worden in de wet onder de benaming *hai'ah* onderscheiden van de sub 2 genoemde, welke in het bijzonder als „bestanddeelen” (Arabisch: *ab'âdh*, enkelvoud: *ba'dh*) der *ṣalât* worden aangeduid.

§ 21. De gemeenschappelijke ṣalât; de moskee en het daaraan verbonden personeel.

De *ṣalât* kan door ieder geloovige afzonderlijk worden verricht op de plaats, waar hij zich gedurende den voor de *ṣalât* bestemden tijd bevindt, bijv. in zijne woning, op het veld of elders. Toch wordt in de wet aanbevolen, om de *ṣalât*, zoo mogelijk, met andere geloovigen tezamen te verrichten en het is zelfs een *fardh ʿala 'l-kifâjah* (blz. 48), dat ieder der dagelijksche *ṣalât*'s door eenige geloovigen gemeenschappelijk wordt volbracht. In vele landen brengt de gewoonte mede, dat vrouwen slechts bij uitzondering in het bedehuis komen. Toch geldt het deelnemen aan de gemeenschappelijke *ṣalât* ook voor haar in het algemeen als *soennah*. Moskeebezoek wordt in de wet slechts ontraden aan vrouwen (evenals ook aan jeugdige mannen), die door verleidelijke schoonheid de aandacht der geloovigen van de *ṣalât* zouden afleiden [1]).

De dienst in de „moskee" — eene verbastering van het Arabische woord *masdjid* [2]), d. i. plaats van den *soedjoed* (zie boven, blz. 61) — heeft zich eerst langzamerhand ontwikkeld. Wat aanvankelijk in den Islam *masdjid* heette, was meestal slechts eene opene ruimte, welke niet alleen voor de *ṣalât*, maar ook voor andere doeleinden werd bestemd. Mohammed had te Medînah bij zijne woning reeds zulk een open *masdjid*, welke aan een der zijden door eene overdekte galerij tegen de zon was beschut. Hij placht daar, alleen of met eenigen der zijnen, de *ṣalât* te volbrengen, maar hield er o. a. ook zijne besprekingen met de afgezanten van Arabische stammen en ontving er in het algemeen zijne gasten. Ook andere aanzienlijke personen te Medînah hadden zulk eenen *masdjid* bij hunne woning. Bij sommige plechtige gelegenheden begaf Mohammed zich met de geloovigen naar den zgn. *moeṣallâ* (d. i. plaats van de *ṣalât*), eene waar-

---

[1]) In de groote moskee te Mekka heeft geen der vijf dagelijksche *ṣalât*'s plaats, zonder dat een vrij groot aantal vrouwen daaraan deelneemt, die er wel eene afzonderlijke, maar toch niet altijd omheinde plaats innemen. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Twee populaire dwalingen verbeterd*, blz. 11 (Bijdr. Instit., 5de Volgr., I, [1886], blz. 366).

[2]) In het Maleisch en Javaansch verbasterd tot *mĕsigit* of *sĕmigit*.

schijnlijk reeds van ouds voor godsdienstige bijeenkomsten bestemde plaats buiten de stad [1]).

Na Mohammeds dood had aanvankelijk in de groote nederzettingen in het veroverde gebied iedere Arabische stam zijn eigen *masdjid*. Deze verving er in menig opzicht de open vergaderplaats vóór de tent van het stamhoofd, waar men van ouds gewoon was geweest, ter beraadslaging over de aangelegenheden van den stam bijeen te komen. Ook vond men er bij het verblijf van den hoogsten waardigheidsbekleeder, den legeraanvoerder of gouverneur der veroverde landstreek, een algemeenen *masdjid*, waarin alle stammen zich, hetzij voor eene gemeenschappelijke *ṣalât*, hetzij voor andere belangen, konden vereenigen [2]).

Eerst mettertijd werd de *masdjid* een gebouw, dat, evenals kerk en synagoge, uitsluitend voor den eeredienst was bestemd.

Eene bijzondere bouworde voor de moskee is niet wettelijk vastgesteld. In Ned.-Indië zijn de *mĕsigit*'s veelal eenvoudige, vierkante gebouwen, vooral kenbaar door den eigenaardigen vorm van het spits toeloopende dak, dat meestal uit verscheidene verdiepingen bestaat [3]).

Het aanbreken van den voor de *ṣalât* bestemden tijd wordt den geloovigen van uit de moskee door eene oproeping, den zgn. *adzân*, bekend gemaakt. Daartoe is in de wet een Arabisch formulier voorgeschreven, welks vertaling aldus luidt: „Allâh is groot!" (vier malen achtereen te herhalen). „Ik getuig, dat er geen god is dan Allâh!" (twee malen). „Ik getuig, dat Mohammed Allâh's gezant is!" (twee malen). „Komt tot de *ṣalât*!" (twee malen). „Komt tot het heil!" (twee malen). „Allâh is groot!" (twee malen). „Er is geen god dan Allah!" [4]) — Het afroepen van den *adzân* vóór de *salât* geldt als *soennah*, zelfs voor hem, die de *ṣalât*

---

[1]) Zie over den *moeṣallâ*: A. J. Wensinck, *Some Semitic rites of mourning and religion*, blz. 2 vv. (Verh. der Kon. Acad. v. Wetensch., Afd. Letterk., Nieuwe Reeks, XVIII, n⁰. 1 [1917], blz. 2 vv.).

[2]) Zie verder de, in J. Hasting's: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X [1918], blz. 198a, in het artikel „prayer" (Muhammadan), vermelde litteratuur.

[3]) Zie over de bedehuizen in Ned.-Indië: C. Snouck Hurgronje, *Het Mohammedanisme* (in Colijn's *Neerland's Indië*, I, 251 vv.); dezelfde: *De Islam in Ned.-Indië*, blz. 9 v. (Groote godsdiensten, 2de Ser., blz. 385 v.) en het artikel „Moskee" in de *Encyclop. van Ned.-Indië*, II [1918], blz. 787 vv.

[4]) Bij de oproeping tot de morgen-*ṣalât* moet na de woorden: „Komt tot het heil!" bovendien nog de twee malen achtereen af te roepen formule: „De *ṣalât* is

afzonderlijk verricht, tenzij hij in dat geval kan aannemen, reeds door den *adzân* van uit de moskee tot de *ṣalât* te zijn opgeroepen [1]).

Toen Mohammed te Medînah, eenigen tijd na de *hidjrah*, den *adzân* had ingesteld, werd deze door zekeren Bilâl, een Abessiniër, — naar het schijnt van het dak van een der aan Mohammeds *masdjid* grenzende woningen [2]) — afgeroepen. Later werden de moskeeën in vele streken voorzien van minaretten. Deze worden reeds tegen het einde der eerste eeuw vermeld en geleken blijkbaar op de oude vuurtorens, aan welke zij haren naam ontleenden [3]). De *moeʾaddzin* (d. i. de persoon, die den *adzân* afroept) laat van uit de hoogte der minaret zijne oproeping tot de *ṣalât* weerklinken. Sommige moskeeën hebben verscheidene minaretten (de groote moskee te Mekka, bijv., zeven), van welke de *moeʾaddzin*'s gelijktijdig den *adzân* afroepen. In Ned.-Indië hebben betrekkelijk slechts weinige bedehuizen minaretten. De *adzân* — Mal.: *adjan* [4]), Jav.: *adan* — wordt er gewoonlijk uit eene opening in het dak afgeroepen, waarna nog eenige malen op eene groote, in eene zijgalerij van het bedehuis, of onder een afzonderlijk afdak geplaatste trom wordt geslagen. Deze trom noemt men op Java *bĕdoeg*, op Sumatra: *taboeh*, *taboh* of *tamboe*. De *moeʾaddzin* wordt op Java gewoonlijk *modin*, in sommige streken van Ned.-Indië ook *bilal* genoemd.

Het deelnemen aan de gemeenschappelijke *ṣalât* vereischt veel tucht en goede orde, daar allen tegelijk dezelfde lichaamsbewegingen hebben te verrichten. Onmisbaar is daarbij de leiding van een *imâm* (d. i. voorganger). Ieder geloovige, die in

---

beter dan de slaap!" worden ingevoegd. Zie verder over den *adzân*: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 79, 84 vv. en het artikel „*Adhān*" in de *Enzyklopädie des Islām*, I [1913], blz. 141.

[1]) Het afroepen van den *adzân* geldt ook bijv. bij brand, of te midden van het strijdgewoel, als *soennah* en wordt in het algemeen als een voorbehoedmiddel tegen onheil beschouwd. Vgl. boven, blz. 58, nt. 4.

[2]) Zie: A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 119.

[3]) Het woord minaret is namelijk eene verbastering van het Arabische *manârah* (d. i. vuurtoren), naar de Perzisch-Turksche uitspraak: *menâret*. Zie: R. Dozy, *Oosterlingen*, blz. 67 v.; F. Schwally, *Lexikalische Studien*, ZDMG., 52 [1898], blz. 143—146; H. Thiersch, *Pharos. Antike, Islam und Occident. Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig, 1909. Vgl. ook: Ibn Djoebair, *Riḥlah*, edid. M. J. de Goeje, blz. 145.

[4]) De oproeping tot den *sĕmbahjang* wordt in het Maleisch ook met het oorspronkelijk Perzische woord *bang* aangeduid.

staat is, de *ṣalât* naar behooren te volbrengen, kan volgens de wet als *imâm* fungeeren [1]). Begrijpelijkerwijze is echter voor den geregelden gang van den dienst overal vast personeel aan de bedehuizen verbonden en daaronder ook een met de leiding van de *ṣalât* belaste *imâm*. Aanvankelijk plachten de hoogste waardigheidsbekleeders of hunne plaatsvervangers zelven den geloovigen bij de *ṣalât* in den *masdjid* voor te gaan. Al spoedig werden echter in het bijzonder daartoe aangewezen personen met deze functie belast. Eene „geestelijke" waardigheid is dit ambt van *imâm* in den Islam nooit geworden, evenals ook de overige aan de moskee verbonden personen in geen enkel opzicht met „priesters" of „geestelijken" kunnen worden gelijkgesteld [2]).

Het oogenblik, waarop de *ṣalât* begint, wordt aangegeven door het afroepen van de zgn. *iḳâmah* — d. i. het doen staan (Mal., Jav.: *kamat*) — in de moskee. De *iḳâmah* is eene *soennah* evenals de *adzân* en bestaat ook uit dezelfde formules. Deze worden in dit geval echter slechts éénmaal afgeroepen met uitzondering van de woorden: „Allâh is groot!", welke men zoowel in het begin als aan het einde twee malen achtereen uitspreekt. Bovendien worden na de formule: „Komt tot het heil!" nog (twee malen achtereen) de woorden: Nu begint de *ṣalât*!" ingevoegd [3]).

De *imâm* wendt zich dan met het gelaat naar de *ḳiblah*, welke in de bedehuizen meestal door eene daartoe in den achterwand aangebrachte nis — den zgn. *miḥrâb* [4]) — is aangewezen [5]) en verricht vervolgens, vóór dien *miḥrâb* staande, de *ṣalât*,

---

[1]) Nauwkeurig wordt in de wet de vraag behandeld, wie van verschillende personen in elk gegeven geval de voorkeur verdient, om als *imâm* bij de *ṣalât* op te treden (vgl. bijv. *Minhâdj aṭ-Ṭâlibîn*, I, 131 vv.). — Wie de *ṣalât* „onder leiding van een *imâm*" verricht, wordt daarnaar in de wet „*ma'moem*" genoemd.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 47—52 (Ind. Gids, 1884, I, 409—414).

[3]) Zie verder de in het artikel „*Iḳāma*" in de *Enzyklopädie des Islām*, II (afl. 25 [1919], blz. 487) vermelde literatuur.

[4]) Mal. Jav.: *mikrab*. In het Jav. ook: *pangimaman* (d. i. plaats, waar de *imam* zich bevindt); vgl.: L. W. C. van den Berg, *De Mohamm. geestelijkheid en de geestelijke goederen op Java en Madoera*, 2de dr., blz. 6, nt. 1, — en in het Maleisch van Midden-Sumatra ook: *kahèrat*; vgl.: A. L. van Hasselt, *Volksbeschrijving van Midden-Sumatra*, blz. 57.

[5]) De *ḳiblah* werd oorspronkelijk veelal aangewezen door een vóór den *imâm* geplaatste lans of staf (het zinnebeeld van diens waardigheid, evenals een scepter). Men richtte zich dan bij de *ṣalât* „naar den staf" (Arabisch: *ʿala 'l-ʿaṣâ*). Ook

terwijl zijne bewegingen stipt worden nagevolgd door de achter hem in rijen geschaarde geloovigen. Slechts de stem van den *imâm* mag bij de gemeenschappelijke *ṣalât* worden vernomen. Zijn de deelnemers echter zoo talrijk, dat niet allen den voorganger kunnen zien en hooren, dan worden de door hem uitgesproken *takbîr*'s (welke telkens het sein geven, om tot eene andere houding over te gaan; zie blz. 62) door daarmede in het bijzonder belast personeel — de zgn. *moeballigh*'s, d. i. zij, die het geluid „doen ter oore komen" (nl. aan de verder staanden) — hardop naar de uiteinden der moskee voortgeplant [1]).

Ook in Ned.-Indië is overal vast personeel aan de bedehuizen verbonden, aan welks hoofd op Java de zgn. *panghoeloe* (d. i. „hoofd", Jav.: *pangoeloe*) staat. Tot de hem ondergeschikten behooren meestal een of meer *kĕtip*'s (Arabisch: *chaṭîb*, d. i. hij, die bij den Vrijdagsdienst de *choeṭbah* of preek voordraagt; zie blz. 70 vv.), *imam*'s, *modin*'s en andere personen met uit het Arabisch verbasterde titels [2]), die voor den regelmatigen gang van den dienst in de moskee hebben te zorgen. Een of meer bedienden (op Java *mĕrbot*'s geheeten), belast met het verlichten en schoonhouden der moskee, het vullen der waterreservoirs en dergelijke werkzaamheden, staan hun daarbij ter zijde. Op Sumatra zijn ter aanduiding van de voornaamste moskeebeambten vooral de titels *imam*, *bilal* en *chatib* in zwang.

---

wanneer Mohammed zich op feestdagen naar den *moeṣallâ* (zie boven, blz. 64) begaf, werd een staf of lans vóór hem uit gedragen en op den *moeṣallâ*, ter aanwijzing van de plaats, waar hij de *ṣalât* zou verrichten, in den grond gestoken. Later kwam deze gewoonte bij de *ṣalât* in onbruik. — De *miḥrâb* schijnt aan de bouworde der Oostersche paleizen te zijn ontleend, waarin zich meermalen, in de troonzaal, tegenover den ingang, eene ruime nis bevond. Daar de vorst met zijn gevolg bij plechtige gelegenheden in dien *miḥrâb* plaats nam, onderstelt men, dat aanvankelijk ook de voorganger bij de *ṣalât* zijne plaats niet vóór, maar in den *miḥrâb* had. Zie verder: R. Dozy, *Suppl. aux dict. arab.*, s. v. *miḥrâb*; S. Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, blz. 274; N. Rhodokanakis, *Anzeige von J. Strzygowski's Mschatta II*, WZKM., 19 [1905], blz. 296—298; F. Schwally, *Lexik. Stud.*, t. a. p., blz. 148; C. H. Becker, *Die Kanzel*, Or. Stud. Nöldeke gewidmet, blz. 348 vv.; M. J. de Goeje, *Glossar. ad Ṭabarî*, s. v. *ʿanazah*; en *Ḳirṭâs*, ed. C. J. Tornberg, blz. ٣٠, 16; ٣١ 8; ٣٢ 13; ٣٧ 14.

1) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 80.

2) Zie over deze Arabische titels: A. W. T. Juynboll, *Etymologische mededeelingen*, Tijdschr. v. N.-Ind., 1870, I, 444; dezelfde: *Kleine bijdragen over den Islam op Java*, Bijdr. Instit., 4de Volgr., VI [1882], blz. 267 vv., 422 vv.; P. J. Veth, Tijdschr. v. Ned.-Ind., 1870, II, 311; C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, blz. 2 vv. (Bijdr. Instit. 4de Volgr., VI [1882], blz. 358 vv.).

Priesters of geestelijken zijn deze moskeebeambten in Ned.-Indië evenmin als elders. Bijzondere omstandigheden leidden echter in den Archipel ertoe, dat aan sommige tot het moskeepersoneel behoorende personen, met name aan den *panghoeloe*, verscheidene met den godsdienst in verband staande functiën werden opgedragen, welke niet tot den dienst in de moskee behooren en waarmede elders in moslimsche landen dan ook gewoonlijk andere personen zijn belast [1]. Tot die functiën behooren vooral de waarneming van het *ḳadhî*-ambt — welke in Ned.-Indië ten onrechte de „priester"-rechtspraak wordt genoemd — en verschillende daarmede in verband staande bemoeienissen met het sluiten en ontbinden van huwelijken, het beredderen van boedels, het beheeren van vrome stichtingen en soms zelfs het innen van godsdienstige belasting.

De *panghoeloe*'s worden van bestuurswege benoemd en ontslagen [2]. De hoofden van het moskeepersoneel op de kleinere plaatsen — nl. ter districtshoofdplaats (de zgn. *panghoeloe distrik*) en op de hoofdplaats van het onderdistrict (de zgn. *panghoeloe ondor*) — dragen den ambtstitel *naïb* (Arab.: *nâ'ib*, d. i. plaatsvervanger, nl. van den *panghoeloe* van het regentschap). Bovendien vindt men zulk eenen *naïb* ook op de hoofdplaats van het regentschap, welke immers tevens hoofdplaats van het zgn. „district-*kota*" is.

De zgn. dorpsgeestelijken in de kleinere desa's worden in Oost- en Midden-Java *modin* (Arab.: *moe'addzin*) en in de Soendalanden veelal *lèbe* (zie blz. 56, nt. 1) genoemd; ook dragen zij hier en daar, naar hunne bemoeienissen met de *djakat* (§ 26), den naam *amil*. Zij worden meestal door het dorpshoofd aangesteld.

De min of meer „officieele" *panghoeloe*'s en andere aan de moskee verbonden ambtenaren staan meestal niet hoog aangeschreven bij de ambtelooze vromen en godsdienstleeraars, die hen in het algemeen als onkundige, of althans als wereldsche doeleinden nastrevende personen beschouwen [3].

---

[1]) Zie over de aanleiding tot het ontstaan van dezen toestand: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, *I*, blz. 53—55 (Ind. Gids, 1884, I, 415—417).

[2]) De regent is ambtshalve met het toezicht op de „geestelijken" in zijn regentschap belast. Ter voorkoming van misverstand werd er in 1872 door de Ind. Regeering (ten overvloede) op gewezen, dat dit niet meebracht, dat de regent als „hoofd van den godsdienst" in zijn gebied moest worden beschouwd. Zie: Ind. Bijblad n°. 2795.

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 24 (*The Achehnese*, II, 24).

§ 22. De Vrijdagsdienst (ṣalât al-djoemᶜah).

Vrijdags wordt de dagelijksche *ṣalât aẓ-ẓoehr* door een bijzonderen moskeedienst vervangen, hoofdzakelijk bestaande in eene als *fardh* voorgeschreven, gemeenschappelijk door de gemeenteleden te verrichten *ṣalât* van twee *rakᶜah*'s, voorafgegaan door eene tweeledige toespraak (Arab.: *choeṭbah*; Mal., Jav.: *koetbah*), welke door den voorganger van den *minbar* (d. i. kansel; Mal., Jav.: *mimbar* of *imbar*) tot de gemeente wordt gehouden.

De Vrijdags-*ṣalât* is slechts geldig als bestanddeel van den gemeenschappelijken dienst der in het bedehuis vergaderde gemeente en kan dus niet, zooals andere *ṣalât*'s, ook door ieder geloovige afzonderlijk worden volbracht. Wie den dienst in de moskee niet bijwoont, heeft ook des Vrijdags, zooals gewoonlijk, de *ṣalât aẓ-ẓoehr* te verrichten.

Het deelnemen aan den Vrijdagsdienst is echter uitdrukkelijk als een individueele plicht voorgeschreven aan ieder *ṣalât*-plichtig, vrij man, die tevens wettelijk als *moeḳîm*, d. i. ter plaatse gevestigd inwoner, geldt [1]). Vrijgesteld is slechts hij, die zich op eene wettige reden van verhindering, zooals ziekte of afwezigheid, kan beroepen. De tijd, gedurende welken deze dienst geldig kan worden gehouden, is dezelfde als die, welke voor de *ṣalât aẓ-ẓoehr* is vastgesteld. Witte kleeding en een voorafgaande *ghoesl* gelden als *soennah* bij den Vrijdagsdienst.

In het algemeen mag in iedere gemeente volgens de wet slechts één gemeenschappelijke Vrijdagsdienst plaats vinden [2]). De daartoe aangewezen moskee wordt in het Arabisch *masdjid djâmiᶜ* — of eenvoudig *djâmiᶜ*, d. i. moskee, welke de gemeente

---

[1]) Onder welke voorwaarden het verblijf op eene plaats iemand tot *moeḳîm* maakt, wordt in de wet nader omschreven. — Over het Atjèhsche woord *moekim*, in de gewijzigde beteekenis van „district voor den Vrijdagsdienst", zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 84 vv. (*The Achehnese*, I, 80 vv.).

[2]) Overtreding van dit voorschrift zou ten gevolge hebben, dat slechts de dienst in één der moskeeën, nl. daar, waar hij het eerst had plaats gehad, geldig zou zijn. Over den strijd, te Palembang tusschen belanghebbende partijen gevoerd over het inrichten van eene nieuwe moskee voor den Vrijdagsdienst naast de drie aldaar reeds bestaande *mĕsigit*'s, zie: C. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, blz. 9—12 (Tijdschr. Bat. Gen., 42 [1900], blz. 401—404). Vgl. ook: Ph. S. van Ronkel, *De twee moskeeën en de adat*, Kolon. Tijdschr. 6de Jg. — Zie verder over den oorsprong van dit voorschrift: C. H. Becker, *Zur Gesch. d. islam. Kultus*, Der Islam, III [1912], blz. 397.

„vereenigt" [1]) — genoemd; de algemeene samenkomst zelve heet *djoemᶜah* [2]). Slechts in steden, welke zoo groot en volkrijk zijn, dat het voor de inwoners niet mogelijk ware, zich allen in één gebouw te vereenigen, mag de Vrijdagdienst in verschillende moskeeën tegelijk worden gehouden. Deze dienst is, volgens de Sjâfiᶜitische leer, bovendien slechts geldig, indien daaraan wordt deelgenomen door minstens veertig wettelijk tot het bijwonen van de *djoemᶜah* verplichte personen. Op zulk een aantal deelnemers valt slechts op grootere plaatsen te rekenen; op kleinere zijn de bedehuizen dan ook niet voor dezen dienst ingericht.

De *choeṭbah* — hoofdzakelijk bestaande in eene lofprijzing van Allâh en zijnen gezant, eene opwekking van de geloovigen tot vroomheid en godsvrucht, en stichtelijke toespraken — behoort volgens de wet in twee afdeelingen te worden gesplitst; in één der beide gedeelten is eenig Koranreciet vereischt en in het andere eene heilbede voor alle geloovigen [3]). Als *soennah* geldt, dat de *chaṭîb* (d. i. prediker), nadat de *adzân* nogmaals, maar thans in de moskee, is afgeroepen, deze preek op den *minbar* in staande houding voordraagt, daarbij naar oud gebruik, als redenaar [4]), eenen staf — of, zooals in de wet daarbij gevoegd wordt, een zwaard of boog — in de hand houdende, en dat hij

---

[1]) In Ned.-Indië noemt men alleen deze moskeeën *mĕsigit* en dragen de kleinere bedehuizen, waarin geen Vrijdagsdienst plaats heeft, andere namen, zooals o. a. *langgar* of *tadjoeg*. *Mĕsigit*'s komen niet slechts op de afdeelingshoofdplaatsen, maar gewoonlijk ook op districtshoofdplaatsen voor, *langgar*'s zoowel op groote als op kleine plaatsen.

[2]) Ook *djoemoeᶜah* en *djoemaᶜah* (Mal., Jav.: *sĕmbahjang djoemahat*). De Vrijdag zelf ontleent zijnen naam eveneens aan deze algemeene bijeenkomst, zoowel in het Arabisch als in het spraakgebruik der Mohammedanen in den Indischen Archipel.

[3]) Niet voor een met name genoemd persoon, hoewel zulk eene bijzondere heilbede voor den regeerenden vorst mettertijd in vele streken een vast gebruik werd, waaraan men uit politiek oogpunt veel gewicht hechtte. Werd in de *choeṭbah* de naam van den vorst des lands verzwegen, dan wekte dit kwade vermoedens en verdacht men zoowel den *chaṭîb* als de autoriteiten, onder wier bevelen hij stond, van booze bedoelingen tegen de regeering. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 73 v. (Ind. Gids, 1884, I, 809 v.). — Over Sajjid ᶜOethmân's *choeṭbah* bij gelegenheid der kroning onzer koningin in 1898, zie: C. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, blz. 13 v. (Tijdschr. Bat. Gen., t. a. p., blz. 405 v.); M. J. de Goeje, *Iets over den modus vivendi der Moslims onder Nederlandsch gezag* (De Gids, 1899 IV, 550—557).

[4]) Vgl.: M. J. de Goeje, ZDMG., 56 [1902], blz. 631 ad XXVII.

zich, in de korte pauze tusschen de beide deelen der *choeṭbah*, op den *minbar* neerzet [1]).

Eerst na afloop der preek wordt de *iḳâmah* afgeroepen en de verplichte, uit twee *rakʿah*'s bestaande *ṣalât al-djoemʿah* door alle aanwezigen gemeenschappelijk volbracht. Als *soennah* geldt, ook vóór de *choeṭbah* nog eene *ṣalât* van twee *rakʿah*'s te verrichten.

De Vrijdag geldt naar wettelijken maatstaf als de beste, d. w. z. de meest gezegende, dag der week, maar is geen rustdag. Ieder mag zijne dagelijksche bezigheden zooals gewoonlijk verrichten, voorzoover de verplichte deelname aan den Vrijdagsdienst dit althans niet verhindert. De Joodsche sabbatsviering is in den Islam niet overgenomen [2]).

Toch valt niet te betwijfelen, dat het Joodsche gebruik, om op den sabbat in de synagoge samen te komen, oorspronkelijk de onmiddellijke aanleiding tot het ontstaan van den moslimschen gemeenschappelijken Vrijdagsdienst is geweest. Deze werd te Medînah reeds spoedig na de *hidjrah* door Mohammed ingesteld [3]) en in eene latere openbaring uitdrukkelijk als eene bijzondere, door de geheele gemeente bij te wonen *ṣalât* vermeld. Toen namelijk eens, juist des Vrijdags op den tijd dezer bijeenkomst, een rijk met koopwaren beladen karavaan uit Syrië te Medînah was aangekomen en de geloovigen, zich daarheen spoedend, den Profeet nagenoeg alleen hadden laten staan, verscheen naar aanleiding dier gebeurtenis Koran LXII, 9—11: „Indien gij tot de Vrijdags-*ṣalât* wordt opgeroepen, maakt u dan op, om God te verheerlijken en houdt op met handeldrijven!" enz. [4]).

De *minbar* bij den Vrijdagsdienst dagteekent reeds uit den tijd van den Profeet. Deze placht namelijk in de laatste jaren zijns levens bij plechtige bijeenkomsten in zijn *masdjid* te Medînah

---

1) In Ned.-Indië wordt de *koetbah* gewoonlijk uit de een of andere bestaande verzameling van preeken voorgedragen, daar men zich hierbij aan het gebruik der Arabische taal gebonden acht.

2) Ook naar moslimsche opvatting zou de schepping in zes dagen zijn voltooid; maar dat God daarna ten zevenden dage had gerust, wordt in den Koran uitdrukkelijk ontkend. „Hemel en aarde en wat daartusschen is," aldus Koran L, 37, „hebben wij in zes dagen geschapen, maar vermoeidheid is niet over ons gekomen." Zie verder: I. Goldziher, *Die Sabbath-Institution im Islam*, Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann (Breslau, 1900), blz. 86—105; dezelfde: *Islamisme et Parsisme* (Rev. de l'H. des Rel., 43 [1901], blz. 27 v.); A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* 2. Aufl., blz. 52 v., 62 v.

3) Zie: A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 111 vv.

4) Zie: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 186.

op een *minbar* — destijds een eenvoudige, houten zetel op eene van eenige treden voorziene verhevenheid — te tronen. Toen echter later hooge waardigheidsbekleeders in de provinciën van het veroverde gebied dit voorbeeld bij het leiden der godsdienstige bijeenkomsten wilden navolgen, vond dit aanvankelijk bij velen afkeuring. Toch schijnt de *minbar*, in den vorm van een kansel, zoowel bij den Vrijdagsdienst als bij sommige andere gelegenheden, sedert de 2de eeuw algemeen gebruikelijk te zijn geworden. De strijdvraag, of de *chaṭîb*, bij het voordragen der *choeṭbah*, op den *minbar* mocht blijven zitten, werd — ondanks het verzet van sommige Omajjaden-chaliefen, die zich die bevoegdheid op grond van hunnen hoogen rang wel wilden voorbehouden — in de wet, zooals reeds bleek, in ontkennenden zin beantwoord [1]).

De *choeṭbah* schijnt oorspronkelijk steeds na afloop der *ṣalât*, niet daarvóór, te zijn gehouden. In de 1ste eeuw echter zou een der Omajjaden dit gebruik hebben gewijzigd, om te voorkomen, dat de geloovigen reeds terstond na het volbrengen der gemeenschappelijke *ṣalât*, en nog voordat de *choeṭbah* behoorlijk ten einde was gebracht, uit elkander zouden gaan [2]).

---

§ 23. De wettelijk aanbevolen ṣalât's.

Tot de belangrijkste der in de wet als *soennah* aanbevolen *ṣalât*'s [3]) behooren de navolgende:

1. De zgn. „vaste" *soennah*'s of die, „welke de *fardh-ṣalât*'s volgen" [4]). Zooals namelijk reeds door den Profeet zou zijn aanbevolen, pleegt men met ieder der vijf dagelijks verplichte

---

[1]) Zie: I. Goldziher, *Muhamm. Studien*, II, 40—44; dezelfde: *Der Chaṭîb bei den alten Arabern* (WZKM., 6 [1892], blz. 97—102); C. H. Becker, *Die Kanzel* (t. a. p., blz. 331—351); F. Schwally, *Lexikal. Stud.* (t. a. p., blz. 146—148); F. Praetorius, *Äthiopische Etymologien* (ZDMG., 61 [1907], 617—619).

[2]) Zie: I. Goldziher, t. a. p. en in de WZKM., 17 [1903], blz. 359; vgl. ook: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 93.

[3]) In het algemeen geldt het volbrengen van eene vrijwillige *ṣalât* — eene zgn. *ṣalât at-taṭawwoeʿ* — steeds als aanbevelenswaardig. De wet keurt het echter af, zulk eene godsdienstoefening juist bij zonsop- of ondergang te houden, of kort daarvóór of daarna, evenals ook juist op het oogenblik, waarop de zon haar hoogste punt aan den hemel heeft bereikt, — blijkbaar om het voortleven van heidensche plechtigheden tegen te gaan. Vgl.: I. Goldziher, *Abhandl. zur arab. Philologie*, I, 113 v.

[4]) Arabisch: *soenan rawâtib* of *soenan tâbiʿah li 'l-farâʾidh*.

godsdienstoefeningen nog eenige onverplichte te verbinden. Het geheele aantal der bij de hier bedoelde *ṣalât*'s te volbrengen *rakᶜah*'s bedraagt twee en twintig, van welke in het bijzonder de 10 volgende in de wet worden aanbevolen: 2 *rakᶜah*'s vóór en 2 na de *ẓoehr*-, 2 na de *maghrib*-, 2 na de *ᶜisjâʾ*- en 2 vóór de *soebḥ*-godsdienstoefening [1]). Tevens verdient het volgens de wet de voorkeur, om de onverplichte *rakᶜah*'s niet met de verplichte tot ééne *ṣalât* te vereenigen, maar beide soorten telkens van elkander te scheiden door ze, ieder met eene eigene *takbîrat al-iḥrâm* en *taslîmat at-taḥlîl* (vgl. blz. 63, nt. 1), tot afzonderlijke *ṣalât*'s te maken.

2. De zgn. *tahaddjoed* (Mal., Jav.: *tahdjoed*), de nachtelijke godsdienstoefening, welke blijkens den Koran aanvankelijk een vast bestanddeel van het voorgeschreven dagelijksche ceremonieel uitmaakte (vgl. blz. 52), maar later, te Medînah, door de meesten in steeds toenemende mate werd verwaarloosd. Blijkbaar waren niet alle leden van de zich aanhoudend uitbreidende moslimsche gemeente op den duur tot zooveel ijver voor de *ṣalât* bereid, noch in staat. Toen de Profeet hierin ten slotte wel moest berusten, verscheen eene openbaring (Koran LXXIII, 20), waarin God zelf den bestaanden toestand eenigermate sanctioneerde. „God heeft zich over ulieden ontfermd," heet het daarin o. a., „reciteert dus zooveel als u gemakkelijk valt, te reciteeren! „God weet, dat er onder ulieden zieken zijn en anderen, die het „land doortrekken, Gods zegen trachtende te verwerven; nog „anderen strijden op den weg Gods. Reciteert dus hetgeen u „daarvan gemakkelijk valt!" [2]).

Toch bleef de *tahaddjoed* ook later nog als *soennah* gelden. Deze *ṣalât* kan volgens de wet uit een willekeurig, mits even, aantal *rakᶜah*'s bestaan en is ook niet aan een bepaalden tijd van den nacht gebonden. Toch geldt het middelste derde gedeelte van den nacht als de daarvoor meest gewenschte tijd. In sommige landen wordt dan ook, ongeveer te middernacht, een *adzân* van uit de moskee afgeroepen, om de geloovigen aan deze godsdienstoefening te herinneren [3]).

---

[1]) De overige twaalf *soennah-rakᶜah's* zijn: nogmaals 2 vóór en 2 na de *ẓoehr*-, 4 vóór de *ᶜaṣr*-, 2 vóór de *maghrib*- en 2 vóór de *ᶜisjâʾ*-godsdienstoefening.

[2]) Zie: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 98; A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I, 321—323.

[3]) Op Java is deze *adzân* bekend als „de lange" (*bĕdoeg dâwâ*).

3. De *ṣalât al-witr*, d. i. die, welke plaats heeft, om een zeker even aantal *rakʿah*'s oneven (Arab.: *witr*) te maken. De voorliefde voor het onevene is een verschijnsel, dat in den Islam, evenals in andere godsdiensten, ook in andere opzichten is waar te nemen. „Maakt uwe laatste *ṣalât* in den nacht oneven!" zou de Profeet hebben gezegd. Naar aanleiding dier woorden geldt het naar de wet als *soennah*, om na de *ṣalât al-ʿisjâʾ* — de laatste verplichte godsdienstoefening voordat men gaat slapen — nog eene *ṣalât* ter onevenmaking te volbrengen, tenzij men ook den *tahaddjoed* wil in acht nemen, want in dat geval is deze de laatste „nacht-*ṣalât*" en heeft men dus tot na afloop daarvan met het verrichten van den *witr* te wachten.

De *ṣalât al-witr* kan, volgens de wet, uit ééne, maar ook uit 3, 5, 7, 9 of 11 *rakʿah*'s bestaan, naarmate van ieders ijver. Hoofdzaak blijft echter het volbrengen van ééne *rakʿah*, welke volgens de strekking dezer godsdienstoefening het getal der voorafgegane *rakʿah*'s oneven moet maken. Het geldt voor hem, die meer dan ééne *rakʿah* bij deze *ṣalât* verricht, zelfs als *soennah*, om de laatste (onevene) *rakʿah* van de daaraan voorafgaande te scheiden en met een eigenen *iḥrâm* (vgl. blz. 61) tot eene afzonderlijke *ṣalât* te maken. Onmisbaar is bij deze godsdienstoefening tevens de *nijjah*, om „oneven te maken."

4. De *ṣalât ad-dhoeḥâ*, d. i. die van den voormiddag (Mal.: *loeha*, Jav.: *loekâ*), welke waarschijnlijk eerst na Mohammeds dood in zwang kwam en aanvankelijk tot veel verschil van gevoelen in de oudste gemeente aanleiding gaf. Want, hoewel sommigen beweerden, dat ook de Profeet haar reeds placht te volbrengen, werd dit door anderen ten stelligste ontkend [1]). Volgens de wet geldt deze *ṣalât* als *soennah*. Zij bestaat uit 2 tot 12 *rakʿah*'s en kan wettig worden volbracht in de betrekkelijk lange tusschenruimte tusschen de tijden, welke voor de *soebḥ*- en *ẓoehr*-godsdienstoefeningen zijn bestemd. Gewoonlijk vindt zij eenige uren vóór den *ẓoehr*, tusschen 9 en 10 's morgens, plaats [2]).

Behalve de reeds genoemde, dagelijks en niet gemeen-

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. Recht*, I, 45 (Ind. Gids, 1884, I, 407).

[2]) Nog eene andere bekende en algemeen in eere gehouden *soennah-ṣalât* is de uit 2 *rakʿah*'s bestaande en bij het binnentreden van het bedehuis te verrichten *ṣalât taḥijjat al-masdjid* (d. i. ter begroeting van de moskee). Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p., I, 45 v. (Ind. Gids, 1884, I, 407 v.).

schappelijk te verrichten *soennah-ṣalât*'s zijn er nog eenige andere, welke gemeenschappelijk, bij bijzondere gelegenheden moeten in acht genomen worden. Daartoe behooren, behalve de beide (in § 32 te behandelen) feest-*ṣalât*'s (nl. die van het „groote" en het „kleine" feest) en de hieronder, bij de vasten te bespreken *ṣalât at-tarâwîḥ* in de maand *Ramadhân*, nog de drie volgende, bijzondere godsdienstoefeningen: 1. die bij zonsverduistering (*ṣalât al-koesoef*); 2. die bij maansverduistering (*ṣalât al-choesoef*) en 3. de *ṣalât al-istisḳâ'* (d. i. die om regen te verkrijgen).

De 3 laatstgenoemde *ṣalât*'s ontleenen haren oorsprong zonder twijfel aan oud-heidensche gebruiken. De daarbij oudtijds in zwang zijnde ceremoniën moesten echter in den Islam zooveel mogelijk tot eene moslimsche godsdienstoefening worden hervormd. „Werpt u noch voor de zon noch voor de maan ter neder, maar alleen voor Allâh, die beide heeft geschapen, indien gij hem waarlijk wilt dienen!" heet het in Koran XLI, 37. Ook de gebruiken der „schriftbezitters" in dit opzicht hebben wellicht invloed op het ontstaan der moslimsche voorschriften uitgeoefend [1]).

Het ceremonieel bij deze drie plechtigheden komt in het algemeen overeen met dat van den Vrijdagsdienst. De uit 2 *rakʿah*'s bestaande, gemeenschappelijke *ṣalât* gaat hierbij echter vooraf aan de *choeṭbah*, welke zich, volgens de wet, bij deze gelegenheden behoort te kenmerken door aansporingen tot berouwvollen inkeer van zonden, het betrachten van weldadigheid en het volbrengen van goede werken, en bij de regen-*ṣalât* nog in het bijzonder door het inroepen van Allâh's genade en erbarmen.

De *ṣalât al-istisḳâ'* wordt in de open lucht gehouden. Als *soennah* geldt, de drie daaraan voorafgaande dagen vastend en biddend in berouwvolle stemming door te brengen. Bovendien onderscheidt deze *ṣalât* zich nog in het bijzonder door eene eigenaardige, in de wet aanbevolen ceremonie, welke waarschijnlijk aan een oud-Arabisch gebruik is ontleend en daarin bestaat, dat de *chaṭîb*, daarin gevolgd door de overige manlijke aanwezigen, na afloop van de *choeṭbah* zijn bovenkleed omkeert, zóó, dat de rechterkant links en de bovenkant naar beneden komt te hangen [2]).

---

[1]) Zie: A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 140.

[2]) Deze regen-*ṣalât* vindt ook op Java hier en daar wel eens plaats, onder den verbasterden naam *istika*. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 311 (*The Achehnese*, II, 283).

HOOFDSTUK II.

DE „WELDADIGHEID" (ZAKÂT).

§ 24. De zakât in de eerste tijden van den Islam.

Zakât, een der door Mohammed aan het spraakgebruik der openbaringsvolken ontleende woorden [1]), beteekent in den Koran niet alleen de vroomheid, de godsvrucht in het algemeen [2]), maar dikwijls ook in het bijzonder de weldadigheid, het aalmoezen geven. Het wegschenken van aardsche goederen stond in het Oosten, bij Joden zoowel als bij Christenen, als eene bij uitstek godsdienstige daad hoog aangeschreven. In religieuse kringen placht men wereldsche rijkdommen als een hinderpaal, ja zelfs als een beletsel voor het verwerven der schatten van de andere wereld te beschouwen. Zich van zijne bezittingen los te maken, gold dus als een der zekerste wegen ter bereiking van de gelukzaligheid.

Mohammed, die de vroomheid in dezen vorm als een der kenmerkende eigenschappen van den geopenbaarden godsdienst had leeren kennen, drong van den aanvang af met nadruk op het betrachten der weldadigheid aan. De *zakât* komt dan ook reeds in de oudste openbaringen, naast het volbrengen van de *ṣalât*, als een der hoofddeugden van den waren geloovige voor. Een kenmerk van den Moslim is, „dat hij den bedelaar en behoeftige een recht op zijne bezittingen toekent" (Koran LXX, 24—25).

Behalve de weldadigheid zelve duidt het woord *zakât* in den Koran, bij overdracht van beteekenis, ook de gift, de weggeschonken aalmoezen, aan. De vorm *ṣadaḳah*, — welke later in

---

[1]) *Zakât* is namelijk het Joodsch-Arameesche *zĕkôth*. Zie: S. Fraenkel, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, Leiden, 1880, blz. 23.

[2]) Zie Koran XVIII, 80; XIX, 14; vgl. ook in verband daarmede de beteekenis, waarin het werkwoord *zakâ* en het bijvoegl. naamw. *zakî* in den Koran wordt gebruikt: Koran II, 232; XVIII, 73; XIX, 19; XXIV, 21, 28 en 30, enz. — Zie: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, blz. 12 vv. (Bijdr. Instit., 4de Volgr., VI [1882], blz. 368 vv.).

den Islam de bijzondere beteekenis van onverplichte liefdegave, in tegenstelling met de, volgens de wet, als belasting op te brengen *zakât* verkreeg, — wordt in den Koran ongeveer als synoniem van *zakât* gebezigd [1]).

Eene nadere reglementeering van „de deugd" was in den beginne, zooals wel van zelf spreekt, niet noodig. Wie zich in de eerste tijden van den Islam bij Mohammed aansloot, deed dat uit overtuiging en gaf zooveel hij kon. Bovendien bestond de gemeente destijds nog grootendeels uit lieden der armere klassen, die weinig of niets te geven hadden. Ook kon ieder voor zich nog beslissen, op welke wijze hij zijne giften wilde besteden.

Te Medînah brachten de veranderde omstandigheden ook wijziging in het karakter der *zakât*. Reeds vóór de *hidjrah* plachten velen hunne offergaven bij voorkeur aan den Profeet ter hand te stellen, opdat deze naar goedvinden daarover kon beschikken en ze op de beste manier aan haar doel zou doen beantwoorden. Te Medînah leidde dit gebruik echter al spoedig tot het ontstaan eener formeele staats- en krijgskas. De Profeet, het door de omstandigheden aangewezen politieke hoofd der jonge gemeente, zag zich daar weldra met steeds stijgende uitgaven ten algemeenen nutte belast. Vooral de strijd tegen de ongeloovigen begon belangrijke bijdragen te vereischen. Dit noodzaakte Mohammed wel, de opbrengst der *zakât* in het bijzonder voor deze doeleinden aan te wenden. Geen wonder dus, dat te Medînah de openbaringen steeds talrijker werden, waarin op *zakât*-geven werd aangedrongen, niet zelden met de klacht, dat velen niet genoeg ter beschikking van den Profeet wilden stellen.

Wel bleef de *zakât* dus ook te Medînah nog eene in vrijheid beoefende deugd, maar de wijze, waarop de opbrengst der „liefdegaven" ten algemeenen nutte werd besteed, gaf daar toch reeds een zeer bijzonder karakter aan deze weldadigheid. Voor de Arabische stammen, welke zich bij den toenemenden voorspoed van den Islam aan Mohammed kwamen onderwerpen, was de *zakât* van den aanvang af niet veel anders dan eene soort

---

[1]) *Ṣadaḳah* is blijkbaar het Hebreeuwsche *ṣĕdaḳah*, de gerechtigheid van den vrome, in de Grieksche vertaling van het Oude Testament veelal weergegeven met *eleëmosunè*, d. i. aalmoes. *Ṣadaḳah* komt vooral in de Medînensische openbaringen voor, hetgeen de onderstelling wettigt, dat Mohammed dit woord eerst te Medînah door het spraakgebruik der aldaar gevestigde Joden beter heeft leeren kennen.

van tribuut, daar bij hunne bekeering tevens bij verdrag placht te worden vastgesteld, hoeveel kameelen, schapen en ander vee zij jaarlijks als *zakât* aan den Profeet moesten opbrengen. De levering dezer bijdragen geschiedde meestal door bemiddeling van zgn. *ᶜâmil*'s, d.w.z. *zakât*-inners, daartoe door Mohammed afgezonden, of door de bekeerden zelven uit hun midden aangewezen.

Toen niet meer armen en behoeftigen alleen, maar vooral de strijders voor de heilige zaak onder de Moslims en hunne bondgenooten het belangrijkste deel van de opbrengst der *zakât* ontvingen, lokte de wijze, waarop Mohammed de hem toevertrouwde gaven besteedde, wel eens scherpe kritiek van de zijde der geloovige gevers uit. Tot eene uitbarsting kwam het, toen de Profeet na de verovering van Mekka aan vele aanzienlijken en hoofden der Ḳoeraisjieten, om hen gemakkelijker in den nieuwen staat van zaken te doen berusten en hun, zooals het heette, „het hart te verzachten," kostbare geschenken toewees. Door deze uitsluitend Mohammeds eigen stamgenooten ten goede komende vrijgevigheid voelden vele andere geloovigen zich verongelijkt en het verzet werd ten slotte zelfs van dien aard, dat Gods eigen woord Mohammeds gezag in eene openbaring (Koran IX, 58—60) uitdrukkelijk moest komen bevestigen, o.a. met de volgende woorden: „Er zijn lieden, die u verwijten doen over „de *ṣadaḳah*'s; krijgen zij ervan, dan zijn zij tevreden, maar zoo „niet, dan morren zij. Indien zij tevreden waren met hetgeen „Allâh en zijn gezant hun doen toekomen.... [dan ware dat „beter]. Zie de *ṣadaḳah*'s zijn voor de armen en behoeftigen, „voor de inners (*ᶜâmil*'s) en voor hen, wier hart moet ver- „zacht worden; verder voor [het loskoopen van] slaven en „schuldenaren, den weg Gods en den reiziger; dat is Allâh's „inzetting!"

Dat de *zakât* in Mohammeds tijd nog niet, zooals later, als eene den geloovigen door den Islam als godsdienstplicht opgelegde belasting werd opgevat, blijkt o.a. uit hetgeen geschiedde, toen vele stammen bij het vernemen van Mohammeds dood weigerden, om voortaan nog *zakât* te blijven opbrengen, daar zij de met den Profeet daaromtrent gesloten verdragen door diens dood als vervallen beschouwden. Zelfs een ijveraar als de latere chalief ᶜOemar en vele andere metgezellen van den Profeet meenden daarin desnoods te mogen berusten. „Wie

aan Allâh gelooft en de *ṣalât* doet," zeiden zij, „dien moeten wij eerbiedigen; alleen vijanden van den Islam mogen wij bestrijden." Een stelligen godsdienstplicht, om — zooals de latere wet voorschrijft — jaarlijks een vast bedrag aan *zakât* op te brengen, kenden zij dus blijkbaar nog niet [1]).

Eerst later, toen de plichtenleer zich op schoolsche wijze begon te ontwikkelen, ontstond de behoefte, om tot in bijzonderheden te weten, hoe de zoo uitdrukkelijk in den Koran aanbevolen weldadigheid moest worden beoefend, en werden de overleveringen in omloop gebracht, waarin men reeds door den Profeet nauwkeurig liet vaststellen, wie verplicht was tot geven van zijne rijkdommen, wat en hoeveel ieder daarvan moest afstaan en wanneer men zijne *zakât* had op te brengen. „Wie minder dan 20 gouden *dînâr* [2]) bezit," zou Mohammed o. a. hebben verklaard, „behoeft niets te geven en van 20 *dînâr* moet één halve als *zakât* worden opgebracht." Deze reglementeering der weldadigheid en hare beperking tot eenige nauwkeurig aangewezen rubrieken van bezittingen en inkomsten waren echter iets geheel nieuws. In den Koran was slechts bevolen, dat men zou geven „van zijne bezittingen". Niets was aanvankelijk uitgesloten geweest, niets ook in het bijzonder voor de *zakât* aangewezen en Mohammeds tijdgenooten hadden dan ook allerlei zaken gegeven, nu eens geld of sieradiën, dan weer levensmiddelen of kleedingstukken, ieder naar zijn vermogen en naarmate van de omstandigheden. In de wet werd dit alles voor het vervolg echter aan vaste voorschriften gebonden.

Verscheidene *zakât*-regelen werden door de wetgeleerden uit de uitvoerige instructie afgeleid, welke de chalief Aboe Bekr aan zijne stadhouders in de verschillende gewesten zou hebben medegegeven [3]) en waarin tot in bijzonderheden was geregeld, hoeveel kameelen en schapen iedere veebezitter als *zakât* moest opbrengen.

Wel bleef men ook later nog alle weldadigheid in het algemeen

---

[1]) Mohammeds opvolger, de chalief Aboe Bekr, liet zich echter geenszins overtuigen. „Wie mij ook maar een bokje weigert, dat hij aan den Profeet placht op te brengen," zoo verklaarde hij, „dien zal ik beoorlogen." Zie: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islâm*, blz. 30 (Bijdr. Instit., 4de Volgr., VI [1882], blz. 386).

[2]) Arab.: *dînâr* = Grieksch: *dènarion*.

[3]) Reeds de Profeet zelf zou dit *zakât*-reglement hebben vastgesteld, maar daarna zouden zijne beide opvolgers, eerst Aboe Bekr en na hem nogmaals ʿOemar, het openlijk hebben bekend gemaakt.

als een Gode welgevallig werk beschouwen (vgl. § 27), maar tevens achtte men zich bij het vervullen van den *zakât*-plicht [1]), toch aan vaste wettelijke regelen gebonden. Die voorschriften betreffen hoofdzakelijk: 1. de *zakât*-plichtige goederen en het daarvan als *zakât* op te brengen bedrag (§ 25); 2. de uitdeeling der *zakât* aan de daarop recht hebbende personen (§ 26).

---

§ 25. Hetgeen als zakât moet worden opgebracht.

De *zakât* is volgens de wet niet van alle bezittingen en inkomsten verschuldigd, maar slechts van die, welke onder de vijf volgende rubrieken vallen:

1. veldvruchten, nl. wat de akkers opbrengen, voorzoover het den mensch tot voedsel strekt, door menschenhand geplant of gezaaid is, en bovendien kan bewaard worden (dus niet aan spoedig bederf onderhevig is);

2. ooft, nl. de in de overlevering uitdrukkelijk vermelde vruchten van wijnstok en dadelpalm;

3. vee, nl. kameelen, runderen en klein vee (schapen en geiten);

4. goud en zilver;

5. koopwaren, nl. goederen, welke men zich aanschaft, niet tot eigen gebruik, maar om er handel mede te drijven.

Bovendien zijn deze inkomsten en bezittingen slechts *zakât*-plichtig, voorzoover hare hoeveelheid of waarde minstens den zgn. *niṣâb* bereikt, d. i. het wettelijk voor iedere soort als *zakât*-plichtig minimum „vastgestelde bedrag." Van de beide eerstgenoemde categorieën moet de *zakât* terstond bij den oogst of pluk worden voldaan, van de drie overige eerst, nadat men ze gedurende een vol jaar heeft bezeten.

Van de 1ste en 2de rubriek (veldvruchten en ooft) is een tiende van den oogst verschuldigd, indien het geoogste minstens vijf

---

[1]) De strekking der *zakât* is, naar de latere opvatting in den Islam, iemands bezittingen te reinigen van de smet, welke aan het verwerven en bezitten van aardsche schatten onvermijdelijk is verbonden. Het woord *zakât* werd nl. ten onrechte als oorspronkelijk-Arabisch opgevat (vgl. blz. 77 nt. 1) en op grond daarvan (naar de beteekenis van het Arabische werkwoord *zakkâ*, d. i. reinigen) als „reiniging" verklaard. Reeds in Koran IX, 104 komt deze zelfde opvatting voor.

kameelvrachten[1]) bedraagt. Is kunstmatige besproeiing noodig geweest en heeft men dus meer arbeid aan den aanplant moeten besteden, dan is slechts de helft (dus $\frac{1}{20}$ van den oogst) verschuldigd.

Voor de 3de rubriek (het vee) gelden meer ingewikkelde regelen, welke hoofdzakelijk op het boven (blz. 80) vermelde *zakât*-reglement van Aboe Bekr zijn gegrond. Hoeveel in elk gegeven geval als *zakât* van vee moet worden opgebracht, hangt af van het aantal en de soort der dieren, waarbij men heeft te onderscheiden tusschen kameelen, runderen en klein vee[2]). Bovendien is de *zakât* slechts verschuldigd, indien de eigenaar de dieren een vol jaar in de weide heeft laten loopen, zonder ze voor arbeid of een ander geoorloofd doel te gebruiken. Blijkens de overlevering toch was alleen de *zakât* van „in de weide loopend"

---

[1]) De Arabische maat is 5 *wasḳ*; 1 *wasḳ* is gelijk aan 60 *ṣâ'*; vgl. blz. 92, nt. 1.

[2]) De berekening is als volgt:

(*a*). Van kameelen moet als *zakât* worden opgebracht:

Voor	1—4	kameelen:	niets.
„	5—9	„	een schaap van meer dan één jaar of een geit van meer dan twee jaren oud.
„	10—14	„	twee dergelijke schapen of geiten.
„	15—19	„	drie „ „ „ „
„	20—24	„	vier „ „ „ „
„	25—35	„	één *bint machâdh* (wijfjeskameel van meer dan 1 jaar).
„	36—45	„	één *bint laboen* („ „ „ „ 2 jaren).
„	46—60	„	één *ḥiḳḳah* („ „ „ „ 3 „).
„	61—75	„	één *djadza'ah* („ „ „ „ 4 „).
„	76—90	„	twee *bint laboen*.
„	91—120	„	twee *ḥiḳḳah*.
„	121—129	„	drie *bint laboen*.

Te beginnen met 130 kameelen heeft men op te brengen: voor ieder 40-tal: één *bint laboen* en voor ieder 50-tal: één *ḥiḳḳah*. Dus bijv. voor 130 kameelen (= 2 × 40 + 1 × 50): twee *bint laboen* en één *ḥiḳḳah*; voor 200 kameelen (= 5 × 40 of 4 × 50): vijf *bint laboen* of vier *ḥiḳḳah*, enz.

(*b*). Voor runderen moet betaald worden:

Voor 1—29 stuks: niets.

Daarboven: voor ieder 30-tal: één *tabî'* (een kalf van meer dan 1 jaar) en voor ieder 40-tal: ééne *moesinnah* (een kalf van meer dan 2 jaren oud); dus bijv. voor 100 stuks (= 2 × 30 + 1 × 40): twee *tabî'* en ééne *moesinnah*; en voor 120 stuks (= 4 × 30 of 3 × 40): vier *tabî'* of drie *moesinnah*.

(*c*). Voor klein vee geldt als tarief:

Voor	1—39	stuks:	niets.
„	40—120	„	een schaap boven het jaar of geit boven de 2 jaren.
„	121—200	„	twee dergelijke schapen of geiten.
„	201—399	„	drie „ „ „ „

Te beginnen met 400 stuks: één stuk per honderd.

vee voorgeschreven [1]) en de wetgeleerden meenden, dat Allâh dit in zijne goddelijke wijsheid aldus had verordend, omdat de dieren in dat geval uitsluitend ter vermeerdering van den rijkdom des bezitters hadden gestrekt, evenals ook de bezittingen van de 4de en 5de rubriek slechts dan *zakât*-plichtig zijn, indien zij gedurende een vol jaar uitsluitend „als schatten" zijn bewaard (vgl. hieronder). Aan de voorwaarde, dat het vee gedurende het volle jaar in de weide moet hebben geloopen, wordt in de wetboeken nog toegevoegd, dat ook de plaats, waar de kudde heeft geweid, eene tot algemeen gebruik bestemde weide moet zijn geweest. In dat geval toch behoefde de veebezitter immers niets voor het onderhoud der kudde uit te geven. Toch blijft hij volgens de wet eveneens tot het opbrengen van *zakât* verplicht, ook al heeft hij eenige onkosten voor het onderhoud der dieren moeten betalen — bijv. ter vergoeding van het gebruik der weideplaats, of ter aanvulling van het voedsel gedurende een gedeelte des jaars, — indien deze uitgaven niet opwegen tegen de winst, welke hem uit de toename der kudde ten deel valt.

Van de 4de en 5de rubriek (goud, zilver en koopwaren) moet jaarlijks $\frac{1}{40}$ deel of $2\frac{1}{2}$ pct. van de waarde als *zakât* worden opgebracht. De *niṣâb* van de beide edele metalen wordt niet onmiddellijk naar de waarde berekend, maar n a a r h e t g e w i c h t, welks waarde van de telkens wisselende goud- en zilverprijzen afhangt. Daar men bij de vaststelling van den *niṣâb* blijkbaar aan goud een zevenmaal hoogere waarde dan aan zilver heeft toegekend, is het in de wet als de *niṣâb* voor zilver geldende gewicht zevenmaal zwaarder dan het als de *niṣâb* voor goud aangewezene [2]). De *niṣâb* van koopwaren is gelijk aan dien der edele metalen, met dien verstande, dat men de waarde der

---

[1]) Hoewel de beperkende bepaling „in de weide loopende" (Arab.: *sâ'imah*) in den tekst van A b o e B e k r's *zakât*-reglement feitelijk slechts aan het woord *ghanam*, d. i. klein vee, was toegevoegd, werd zij, bij analogie, ook op kameelen en runderen toepasselijk geacht. Zie: C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. Recht*, I, 17, nt. 1 (Ind. Gids, 1884, I, 379, nt. 1).

[2]) De *niṣâb* bedraagt nl., in Arabische maat, voor zilver 200 *dirham*, en voor goud 20 *mithḳâl* (= $\frac{200}{7}$ *dirham*). Het gewicht van 1 *mithḳâl* (= 1 *dînâr*) bedraagt ongeveer $4\frac{2}{10}$ gram, zoodat 1 *mithḳâl* goud thans ± 7 gulden waard is (evenzoo naar A. v o n K r e m e r, *Culturgesch. des Orients*, I, 15 Anm. 1 — in het jaar 1875 — ruim 13 francs, en volgens E. S a c h a u, *Muhamm. Recht*, blz. 39, nt. 1 — in het jaar 1897 — $11\frac{2}{3}$ Mark) en het *zakât*-plichtig minimum voor goud ($20 \times 4\frac{2}{10} = 84$ gram) dus ongeveer *f* 140 gulden bedraagt. De *niṣâb* voor zilver ($7 \times 84 = 588$ gram)

koopwaren na afloop van een vol jaar òf in goud, òf in zilver moet berekenen, al naarmate men ze oorspronkelijk voor goud of voor zilver heeft ingekocht. De hier bedoelde bezittingen van de 4de en 5de rubriek zijn bovendien slechts *zakât*-plichtig, indien men ze een vol jaar heeft bezeten, zonder ze voor een geoorloofd doel te gebruiken. „Eene vreeslijke straf" — zoo heet het immers in Koran IX, 34 — „zal hen treffen, die goud en zilver tot schatten verzamelen, zonder daarvan iets [nl. als *zakât*!] op den weg Gods uit te geven." Hij daarentegen, die gedurende het afgeloopen jaar zijn goud en zilver niet als een „schat" bewaard, maar nuttig naar de eischen van het ruilverkeer gebruikt heeft, behoeft geen *zakât* daarvan op te brengen. Ook van gouden en zilveren sieradiën is geen *zakât* verschuldigd, zoolang men op geoorloofde wijze gebruik daarvan maakt [1]), en koopwaren worden eerst als „schatten" *zakât*-plichtig, wanneer een koopman ze een vol jaar in zijn magazijn ten verkoop in voorraad heeft gehad [2]).

Evenals de *ṣalât*-plicht wordt ook die om *zakât* op te brengen overal in de moslimsche wereld menigmaal verwaarloosd. De zware lasten en heffingen, aan welke de bevolking in zoo vele streken door het bestuur is onderworpen, maken de vervulling van dezen godsdienstplicht veelal zeer bezwaarlijk. Toch brengt het gebruik

---

daarentegen is thans — in het jaar 1923 — nog geen volle *f* 30 (volgens eene oudere, door Sajjid Oethman aan het einde der 19de eeuw gemaakte berekening [zie de eerste editie der *Encyclopaedie van Ned.-Indië*, II, 546, nt. 1] nog ongeveer *f* 58.50 in Ned.Ind. zilveren munt), dus veel minder waard. Vgl. voorts: H. Sauvaire, *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*, in het *Journal Asiatique*, 1879—1885, ook afzonderlijk verschenen te Parijs, 1885.

1) Een ongeoorloofd gebruik zou, bijv., zijn, wanneer een man zich met gouden sieradiën tooide (zie hieronder § 38). De *zakât* voor sieradiën moet, volgens de wet, naar hunne handelswaarde, niet naar de waarde van hun gewicht aan goud of zilver, worden berekend.

2) Ook van het uit mijnen gewonnen goud en zilver en van zgn. *rikâz* (d. w. z. oude, blijkbaar nog uit den heidentijd dateerende, gevonden schatten) moet een liefdegave worden afgezonderd en wel — volgens de opvatting, welke in den Sjâfi'itischen *madzhab* de heerschende is geworden — het vijfde gedeelte van de waarde, indien deze den *niṣâb* bereikt (tenzij het opdelven veel arbeid en inspanning heeft vereischt, want dan wordt slechts $\frac{1}{40}$ gedeelte of $2\frac{1}{2}$ pct. van de waarde verschuldigd geacht). Volgens diezelfde opvatting moet het verschuldigde $\frac{1}{5}$ dadelijk na de verwerving der edele metalen of *rikâz* „als *zakât*" onder de daarop recht hebbenden verdeeld, en dus niet, zooals sommigen aannamen, met het $\frac{1}{5}$ van den *fai'* (d. w. z. van buitgemaakte voorwerpen; zie Hoofdstuk XI) gelijkgesteld worden.

overal mede, dat, zooverre de omstandigheden het toelaten, *zakât* wordt opgebracht, zij het dan ook gewoonlijk niet ten volle in overeenstemming met de wettelijke eischen en voorschriften [1]). Vooral ten aanzien der zgn. „verborgene" bezittingen — nl. goud, zilver en koopwaar (vgl. § 26) — wordt de *zakât*-plicht zelden getrouw nageleefd en ook van andere *zakât*-plichtige goederen wordt door velen menigmaal slechts weinig of niets gegeven.

In Ned.-Indië wordt in vele streken door de Mohammedaansche bevolking vrij regelmatig *zakât* (Mal., Jav.: *djakat*) opgebracht, vooral van het hoofdproduct van den inheemschen landbouw, het rijstgewas. Daarvan zou, volgens de wet, een tiende gedeelte bij den oogst als *zakât* zijn verschuldigd, welke hoeveelheid echter in werkelijkheid meestal niet ten volle voor dit doel wordt bestemd [2]). Ook waar men van runderen en van verborgen bezittingen bij uitzondering wel eens *djakat* afzondert, worden de wettelijke voorschriften betreffende de belastbare hoeveelheid en het te betalen bedrag zelden stipt in acht genomen. Dat men eenigszins aanzienlijke bedragen aan geld of koopwaar gedurende een vol jaar aan het verkeer onttrekt, of eene kudde gedurende al dien tijd op de weide laat grazen, zonder de dieren tevens nu en dan als last- of trekdieren te gebruiken, komt bovendien uit den aard der zaak zelden voor. In het bijzonder op West-Java is de opbrengst van de *djakat* der akkers niet onbelangrijk.

[1]) „In Arabien" — aldus C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von E. Sachau's „Muhamm. Recht"* (ZDMG., 53 [1899], blz. 135) — „wird das Zakât von Korn, Dattelpflanzungen und Vieh bezahlt.... Auch in andern Ländern, wo der Bauer nicht mit andern Steuern überlastet ist, gilt das Zakât-Gesetz nach wie vor in gleicher Weise wie andere Theile des Gezetzes des Islams, d. h. man befolgt es, soweit die Umstände es gestatten, obgleich mit vielen Missbräuchen im einzelnen." — Ibn Djoebair, die in de 6de eeuw der *hidjrah* een pelgrimstocht uit Spanje naar Mekka ondernam, beschrijft in zijn reisverhaal, (ed. de Goeje, blz. 39), hoe hij en zijne medereizigers met hunne bagage bij aankomst te Alexandrië door de beambten van den bekenden sultan Saladin naar de douane werden gebracht en beklaagt zich erover, dat zij daar een belangrijk bedrag als *zakât* moesten opbrengen, „zonder dat onderzocht werd, of zij hunne goederen inderdaad reeds gedurende den in de wet bepaalden termijn van een vol jaar hadden bezeten." Hij prijst dien vorst overigens zeer, o. a. omdat deze een groot deel der *zakât* in zijn land voor godsdienstige doeleinden liet besteden.

[2]) De rijst-tienden zijn trouwens, naar wettelijken maatstaf (zie blz. 81 v.), eerst verschuldigd, wanneer het geoogste den *niṣâb* heeft bereikt, welke voor veldvruchten, zooals rijst, eene hoeveelheid bedraagt, welke volgens eene berekening van Sajjid Oethman (zie de 1ste uitgave der *Encyclopaedie van Ned.-Indië*, II, 546, nt. 2) in Ned.-Indische maat overeenkomt met 19 *pikol* en 30 *kati*.

§ 26. Uitdeeling van de zakât aan de daarop recht hebbende personen.

Op grond van Koran IX, 60, waarin Allâh — naar aanleiding van het boven (blz. 79) vermelde geschil — eene uitdrukkelijke beslissing over de *zakât*-verdeeling had gegeven, bepaalt de wet, dat de opbrengst der *zakât* uitsluitend voor de navolgende acht in die openbaring aangeduide categorieën van personen bestemd is:

1. armen en 2. behoeftigen; — nauwkeurig wordt in de *fikh*-boeken omschreven, wie als „arme" (Arab.: *fakîr*) en wie als „behoeftige" (Arab.: *miskîn*) is te beschouwen. De onderscheiding is echter uiterst willekeurig en in den Koran is dan ook blijkbaar niet aan twee afzonderlijke categorieën van onvermogenden gedacht. De Sjâfi'itische leer verstaat onder een „arme" iemand, die in moeilijker omstandigheden verkeert dan een „behoeftige", maar o. a. volgens de Mâlikitische opvatting is de verhouding tusschen de beide categorieën juist andersom. In allen gevalle laat de wettelijke omschrijving van het begrip „onvermogen" echter wel zooveel ruimte, dat wetgeleerden en andere voor den godsdienst levende personen zich — als zijnde niet in de gelegenheid, winstgevende beroepen uit te oefenen — zonder veel bezwaar tot de „armen" of de „behoeftigen" kunnen rekenen en uit dien hoofde dan ook aanspraak op zeker aandeel in de *zakât* plegen te maken;

3. inners van *zakât*, de boven (blz. 79) reeds genoemde *'âmil*'s, die tevens met de administratie der liefdegaven belast zijn en met het oog daarop aan zekere wettelijke eischen behooren te voldoen. Zoo moet een *'âmil* o. a. niet alleen grondige kennis van de *zakât*-voorschriften bezitten, maar tevens een zgn. *'adl* — d. w. z. te goeder naam en faam bekend persoon (zie Hoofdstuk X) — zijn;

4. bekeerlingen[1]), waaronder de wet personen verstaat, die wel tot den Islam zijn bekeerd, maar wier ijver voor den godsdienst toch nog zwak is; voorts o. a. aanzienlijke personen, die zekeren invloed op den overgang van anderen tot den Islam kunnen uitoefenen;

5. slaven, namelijk diegenen, die een — hieronder in

[1]) In de wet wordt een bekeerling aangeduid met de benaming *moe'allaf* (Mal., Jav.: *moealap*), welke ontleend is aan de in Koran IX, 60 voorkomende woorden *moe'allafah koeloeboehoem*: „zij wier hart moet verzacht worden." Daarmede werden in de Openbaring de aanzienlijke Mekkanen bedoeld.

samenhang met de vrijlating van slaven nader te bespreken — zgn. *kitâbah*-contract met hunnen meester gesloten hebbende, zichzelven trachten los te koopen en tot steun bij dit in de wet aanbevolen streven een aandeel in de *zakât* ontvangen;

6. schuldenaren, die zich voor een geoorloofd doel in schuld hebben gestoken, in het bijzonder zij, die dat ter wille van God hebben gedaan. Als zulk een schuldenaar (Arab.: *ghârim*) om Gods wil geldt bijv.: wie bij het uitbreken eener bloedveete tusschen twee partijen wegens een doodslag, welke door eenen onbekende is bedreven, zich vrijwillig verbindt, om ter voorkoming van verder bloedvergieten het zoengeld te betalen. Als aansporing tot zulk eene Gode welgevallige daad kent de wet dengene, die de betaling vrijwillig op zich neemt, zelfs al ware hij een rijk man, een aandeel in de *zakât* toe;

7. strijders op „den weg Gods" (Arab.: *sabîl Allâh*), in het bijzonder zij, die, zonder tot de geregelde, bezoldigde troepen te behooren, vrijwillig tegen de ongeloovigen tot uitbreiding of ter verdediging van het geloof strijden; ook deze personen hebben aanspraak op eene uitkeering uit de *zakât*, zelfs al mochten zij welgestelde lieden zijn;

8. reizigers, namelijk diegenen, die, om geoorloofde redenen op reis zijnde, het doel van hunnen tocht niet zonder ondersteuning kunnen bereiken.

Naar de in verscheidene *madzhab*'s heerschende opvatting heeft men overigens, bij het verdeelen van de *zakât* onder de tot deze 8 categorieën behoorende personen, in elk bijzonder geval slechts met ieders persoonlijke behoeften en nooden rekening te houden en kan men dus telkens naar omstandigheden handelen. Volgens de Sjâfi^citische leer echter moet de *zakât*, na aftrek van eene passende belooning voor de *^câmil*'s, steeds zóó worden verdeeld, dat aan ieder der 7 overige categorieën een gelijk aandeel wordt toegewezen en ook in elke categorie alle daartoe behoorende personen wederom gelijke aandeelen ontvangen, tenzij sommigen hunner blijkbaar meer ondersteuning dan anderen mochten behoeven. Is eene categorie ter plaatse in het geheel niet vertegenwoordigd, dan moet het voor die ontbrekende bestemde aandeel onder de overige categorieën worden verdeeld [1]).

[1]) Naar aanleiding dezer bepaling merkt de Egyptische wetgeleerde Bâdjoerî op, dat in zijn tijd, d. i. in de eerste helft der 19de eeuw, in Egypte geen personen meer voorkwamen, die men tot de 4de, 5de of 7de klasse kon rekenen.

Het uitdeelen van de *zakât* aan de daarop recht hebbende personen kan hetzij door den eigenaar zelf, hetzij van bestuurswege geschieden. Deelt de eigenaar zelf zijne liefdegaven uit, hetzij persoonlijk, hetzij door bemiddeling van eenen gemachtigde [1]), dan moet hij daarbij zooveel mogelijk de hierboven vermelde regelen in acht nemen. Wie slechts weinig als *zakât* heeft uit te deelen, kan, onder zekere voorwaarden, volstaan met eene uitkeering aan een beperkt aantal, mits aan minstens drie, personen van elke ter plaatse vertegenwoordigde categorie.

Toch verdient het volgens de wet de voorkeur, zijne *zakât* ter beschikking van de overheid te stellen, daar deze — indien het bestuur althans in handen van rechtvaardige Moslims mocht zijn — het best in staat moet worden geacht, om de *zakât* op billijke wijze, overeenkomstig de bedoelingen der wet, aan alle gerechtigden te doen toekomen. Wordt de *zakât* van bestuurswege ingevorderd, dan is ieder verplicht, zijne gaven aan den daartoe afgezonden *ᶜâmil* af te dragen, zelfs al mocht het land door onrechtvaardige moslimsche „tyrannen" worden geregeerd. Wel heeft de eigenaar dan geene zekerheid, dat zijne *zakât* behoorlijk aan allen, die daarop recht hebben, zal toekomen, maar volgens de opvatting der meeste wetgeleerden is alleen de overheid, niet de eigenaar, in zulk een geval voor het besteden der *zakât* verantwoordelijk [2]).

De bevoegdheid, om de *zakât* aldus door eenen *ᶜâmil* bij de geloovigen te laten innen, wordt in de wet echter alleen ten opzichte der zgn. *ẓâhir*-zaken (d. i. de „uitwendige", de zichtbare), niet ten aanzien der *bâṭin*-zaken (d. i. de „inwendige", de verborgene), aan het bestuur toegekend. De eerstgenoemde bestaan in de *zakât*-plichtige goederen der 1ste, 2de en 3de klasse, welke aldus genoemd worden, omdat de *ᶜâmil* krachtens de wet bevoegd is, zich op de akkers en de weiden en in de boomgaarden

---

[1]) Is de eigenaar minderjarig of krankzinnig, zoodat hij niet zelf voor het opbrengen van de *zakât* zijner bezittingen en inkomsten kan zorgen, dan heeft zijn voogd of curator zich daarmede te belasten.

[2]) Maar anderen (vooral sommige Ḥanafitische wetgeleerden) meenen, dat men, zijne *zakât* aan „goddelooze tyrannen" betaald hebbende, toch voor de rust van zijn geweten verplicht blijft, zijne gaven nog eens ten tweeden male af te zonderen en dan persoonlijk ervoor te zorgen, dat zij volkomen naar de eischen der wet aan alle daarop recht hebbenden worden uitgekeerd. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 63 (Ind. Gids, 1884, I, 425).

te begeven, ten einde de belastbare zaken aldaar in natura te taxeeren en het bedrag vast te stellen, dat als *zakât* daarvan moet worden opgebracht. De *bâṭin*-zaken daarentegen, nl. goud, zilver en koopwaren, zijn aan eene dergelijke van overheidswege uit te oefenen contrôle onttrokken; uitdrukkelijk schrijft de wet voor, dat de *zakât* daarvan geheel aan de nauwgezetheid en het geweten der geloovigen moet worden overgelaten (evenals de in § 27 te behandelen *zakât al-fiṭr*).

In de praktijk laat de uitdeeling van de opbrengst der *zakât* aan hen, die daarop recht hebben, in de meeste Mohammedaansche landen veel te wenschen over. Zelden worden de gaven ten volle overeenkomstig Allâh's wet besteed. Verreweg het grootste deel ervan valt meestal aan diegenen ten deel, die (zooals o. a. de *ḳâdhî*'s) krachtens hunne positie in de moslimsche samenleving als inners en beheerders der *zakât* fungeeren, en die slechts weinig van het te hunner beschikking gestelde aan anderen plegen uit te deelen [1]).

In Ned.-Indië hebben de omstandigheden reeds van ouds ertoe geleid, dat de dusgenaamde „geestelijkheid" zich met de heffing en verdeeling der *zakât* belastte. In de dorpen en de kampongs der groote plaatsen wordt de *djakat* door de bevolking gewoonlijk bij de dorps-„geestelijken" [2]) ingeleverd, die deze aan hunne, aan de districts- en afdeelingsmoskeeën verbonden chefs, de *naïb*'s en *panghoeloe*'s, ter verdeeling onder de rechthebbenden afdragen. Evenals de *zakât*-inners elders in de Mohammedaansche wereld bepaalden ook die in den Archipel zich niet tot de administratie en uitdeeling der vrome gaven, maar werden zij veeleer zelven de verbruikers van nagenoeg alle *djakat*. In het bijzonder op West-Java, met name in de Preanger, trekken de *panghoeloe*'s en *naïb*'s met hun personeel zeer aanzienlijke inkomsten uit de *djakat*. Zij achten zichzelven daartoe gerechtigd, niet alleen in hunne hoedanigheid van *ᶜâmil*'s, maar bovendien als behoorende tot de in de wet bedoelde „armen" en „behoeftigen", daar zij niet, zooals anderen, werk van eene winstgevende broodwinning

---

1) Zie o. a. het getuigenis daaromtrent van Ibn Ḥadjar in de 16de eeuw (bij C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht,"* ZDMG., 53 [1899], blz. 135): „Es ist aber ein allgemein verbreitetes Übel, dass die Richter unserer Zeit das Zakât ganz für sich nemen, und das ist absolut verkehrt."

2) Deze „dorpsgeestelijken" worden dan ook in sommige gedeelten van Java, naar hunne bemoeiingen met de *zakât*-heffing, *amil*'s genoemd.

kunnen maken en daarom aanspraak op ondersteuning van hunne medegeloovigen meenen te hebben. Ditzelfde geldt ook voor godsdienstleeraren, *santri*'s, enz. [1]). In gewesten, waar de „priesters" minder aanzien genieten, komt de door de bevolking opgebrachte *djakat* dan ook meer uitsluitend aan deze leeraars en hunne leerlingen en aan behoeftige vromen ten goede.

In Atjèh, waar de toepassing der *zakât*-voorschriften overigens in normale omstandigheden niet verschilt van die in andere streken van den Archipel, was de *zakât*-heffing in het laatst der 19de eeuw een tijdlang een krachtig middel voor eerzuchtige *oelama*'s, om zich persoonlijk grooten invloed te verwerven, eene afzonderlijke krijgskas te vormen en het verzet tegen het Nederlandsche gezag voortdurend levendig te houden [2]).

Het door het Gouvernement en zijne ambtenaren ten aanzien van de *djakat* in te nemen standpunt werd, onder voorlichting van den toenmaligen, bij uitnemendheid deskundigen Adviseur voor Inlandsche en Arabische Zaken, uiteengezet in eene Circulaire, welke den 28[sten] Febr. 1905 door den eersten Gouvernements-Secretaris, namens den Gouverneur-Generaal, tot de Hoofden van Gewestelijk Bestuur werd gericht [3]). Zooals uit die Circulaire blijkt, verlangt de Regeering o. a., dat van bestuurswege elken vorm van dwang en pressie bij het inleveren van de *djakat* (evenals van de in § 27 te vermelden *pitrah*) worde tegengegaan, opdat ieder vrij blijve, o. a. in zijne keuze van de personen, aan wie hij zijne gaven ter beschikking wil stellen, en in de hoe-

---

[1]) In sommige streken (Bantĕn, Tjeribon) duidt men hen, die aldus min of meer voor den godsdienst leven, met de benaming „*pakir*" (d. i. arme) aan. — Werkelijk behoeftigen gaan wel naar de rijst-eigenaars zelven, om hunne aanspraken op ondersteuning uit de *djakat* in alle bescheidenheid bij hen geldend te maken. In het algemeen acht men de *djakat* in Ned.-Indië slechts voor die armen bestemd, die hunne godsdienstplichten eenigszins getrouw nakomen.

[2]) C. Snouck Hurgronje: *De Atjèhers*, I, 183, 290—294 (*The Achehnese*, I, 176 v., 268—271); dezelfde: *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht*," ZDMG., 53 [1899], blz. 136: „In Atjèh aber ist die Zakâtgesetzgebung eine Hauptursache der fortwährenden Unruhe. Gestützt auf das Gesetz, demzufolge ein Theil des Zakât auf den heiligen Krieg verwendet werden soll, erheben die ʿUlamâ diese Steuer, welche früher hier ähnlich wie auf Java verwendet wurde, und verfügen sie dadurch über die Mittel zur Gründung eines *imperii in imperio*, dem die alten Landeshäupter nicht gewachsen sind."

[3]) Vgl.: Ind. Bijblad, n°. 6200, overgenomen in Adatrechtbundel VII, blz. 313—316. Vgl.: *Handleiding ten dienste van de Inl. Bestuursambtenaren*, n°. 37 O.E., uitgeg. door het Departem. van Binnenl.-Bestuur, Batavia, 1920, blz. 40 vv.

veelheid van hetgeen hij wil geven; en verder, dat er, ter voorkoming van malversatiën, van bestuurswege op het beheer en de verdeeling der *djakat*-gelden worde toegezien, opdat ieder het hem volgens de *adat* uit de opbrengst dier gelden toekomende steeds naar behooren ontvange.

---

§ 27. De zakât al-fiṭr en de onverplichte ṣadaḳah's.

Eene liefdegave van bijzonderen aard is de zgn. *zakât al-fiṭr* of *zakât al-fiṭrah* (d. i. die bij „het verbreken van de vasten"), welke aan het einde der maand *Ramadhân* (d. i. de in § 28 te vermelden vastenmaand) wordt opgebracht.

Reeds in het jaar 2 na de *hidjrah* had de Profeet den Moslims voorgeschreven, na afloop van de vasten levensmiddelen aan de armen uit te deelen. Volgens eene overlevering [1]) zou Mohammed toen ook reeds uitdrukkelijk hebben vastgesteld, dat alle geloovigen, — kinderen en volwassenen, vrouwen en mannen, slaven zoowel als vrijen, — deze milddadigheid door het uitdeelen van eene nauwkeurig bepaalde hoeveelheid gerst en dadels moesten betrachten.

Onder de oudere wetgeleerden bestond verschil van gevoelen over de vraag, of het voldoen van deze *zakât* ook na Mohammeds tijd nog als een stellige plicht moest worden beschouwd. Sommigen meenden daarin slechts een aanbevelenswaardig gebruik te moeten zien. Anderen oordeelden, dat het oorspronkelijke voorschrift, om de *fiṭrah* bij het verbreken van de vasten uit te deelen, later in allen gevalle door de algemeene *zakât*-regelen was vervangen en opgeheven. De meerderheid echter huldigde de opvatting — en dit is ook de heerschende meening in de Sjâfi'itische school geworden —, dat de *zakât al-fiṭr* ook voor de lateren nog als een onafwijsbare godsdienstplicht was te beschouwen, welke slechts door uitdeeling der voorgeschreven hoeveelheid levensmiddelen kon worden vervuld [2]).

---

[1]) Zie over deze (op 'Abd Allâh ibn 'Oemar teruggaande) overlevering en de gevolgtrekkingen, welke verschillende geleerden daaruit afleidden: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 57—59; C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, blz. 31 v. (Bijdr. Instit., 4de Volgr., VI [1882], blz. 387 v.).

[2]) Ook andere hierop betrekking hebbende vragen werden oorspronkelijk op verschillende wijzen beantwoord. „Mochten", zoo vroeg men o. a. „uitsluitend gerst en

Volgens de Sjâfiᶜitische leer is dus ieder Moslim verplicht, jaarlijks na afloop der vasten de *zakât al-fiṭr* op te brengen en wel niet alleen voor zichzelf, maar ook voor alle personen, in wier onderhoud hij volgens de wet heeft te voorzien (zijne slaven daaronder inbegrepen), voorzoover die personen althans Moslims zijn. Vrijgesteld van dien plicht is slechts hij, die op den bestemden tijd niet meer bezit dan hetgeen tot levensonderhoud voor hemzelf en de zijnen strikt noodzakelijk is. De verschuldigde hoeveelheid wordt in de *fiḳh*-boeken, in overeenstemming met de boven vermelde overlevering, in oud-Arabische maat vastgesteld op 1 *ṣâᶜ* [1]) of 4 *moedd* van het gewone „graan des lands" — in den Indischen Archipel geldt als zoodanig de rijst — p e r h o o f d. Vandaar, dat deze *zakât* wel als de *zakât al-badan* (d. i. de naar „het lichaam", of: per hoofd, berekende) wordt aangeduid, in tegenstelling met de gewone, vroeger vermelde, welker bedrag slechts van de belastbare hoeveelheid van iemands bezittingen afhankelijk is en daarom, ter onderscheiding, ook wel de *zakât al-mâl* (d. i. goederen-*zakât*) wordt genoemd.

Men kan dezen godsdienstplicht reeds vóór het einde der vasten vervullen. Verschuldigd is deze *zakât* echter niet vóór zonsondergang van den laatsten dag der vastenmaand en ook dan kan men de inlevering nog tot den feestdag op den eersten der volgende maand (zie § 32) uitstellen. Als *soennah* geldt het, zijne *zakât* in allen gevalle vóór den aanvang der gemeenschappelijke feest-*ṣalât* op dien dag te voldoen en wettelijk verboden is het, de inlevering dezer *zakât* zonder geldige redenen tot na afloop van den feestdag uit te stellen.

De opbrengst der *zakât al-fiṭr* moet, volgens de in de Sjâfiᶜitische school heerschende opvatting, aan de acht categorieën van personen worden toebedeeld, die in het algemeen recht hebben op *zakât* [2]).

---

dadels (de oudtijds te Medînah meest gewone voedingsmiddelen), of in plaats daarvan ook andere, niet uitdrukkelijk in de overlevering genoemde, maar elders meer voorkomende levensmiddelen als *fiṭrah* worden uitgedeeld, — moest de *zakât al-fiṭr* voor eenen slaaf door dezen zelf, of veeleer door zijnen meester worden opgebracht", enz. Zie: G o l d z i h e r en S n o u c k H u r g r o n j e, t. a. p.

[1]) Een *ṣâᶜ*, overeenkomende met het 60ste deel van een *wasḳ* (vgl. blz. 82, nt. 1) wordt op Java door sommigen gelijkgesteld met 3 *kati*'s, door anderen met 4 of meer, in Atjèh met 2 *arè*'s, enz.

[2]) De in andere *fiḳh*-scholen — en vroeger ook wel door sommige Sjâfiᶜitische wetgeleerden — gehuldigde opvatting, volgens welke de *fiṭrah* uitsluitend onder de

In de geheele moslimsche wereld wordt de *zakât al-fiṭr* met bijzonderen ijver opgebracht. De buitengewone waardeering van dezen godsdienstplicht staat ongetwijfeld met de populaire opvatting in verband, dat het opbrengen van deze *zakât* eigenlijk tot de plichten der vastenmaand behoort. Zooals namelijk in het volgende hoofdstuk zal blijken, brengt naar de algemeen-moslimsche overtuiging trouwe naleving der wetsvoorschriften betreffende de vastenmaand en al wat daarmede in verband staat, tot zekere hoogte verzoening voor de zonden van het geheele jaar mede, waarbij de *fiṭrah* dan nog in het bijzonder de onwillekeurig in den voorafgaanden vastentijd gepleegde verzuimen kan goedmaken [1]).

Ook in Ned.-Indië behoort het inleveren der verschuldigde *fiṭrah* (Mal., Jav.: *pitrah*) tot de algemeen trouw vervulde godsdienstplichten. Zelfs brengen aanzienlijken deze gave daar ook wel, onverplicht, voor hunne onderhoorigen en volgelingen op. De opbrengst der *pitrah* komt in den Archipel in het algemeen aan dezelfde personen ten goede, die ook uit de *djakat* inkomsten trekken. De inlevering heeft op Java dikwijls niet eerst na afloop der vasten, maar reeds eenige dagen te voren — vooral op den 27sten der vastenmaand (vgl. § 31) — plaats. Hij, die de gave in ontvangst neemt, — veelal de zgn. dorpṣ-„geestelijke" — pleegt daarbij dan tevens het formulier der *nijjah* (vgl. blz. 59) aan den gever voor te zeggen, waaruit diens bedoeling moet blijken, om door het overhandigen van de *pitrah* aan zijn godsdienstplicht te voldoen. Volgens de geldende leer behoort de *zakât al-fiṭr* (overeenkomstig haar oorspronkelijke karakter, als spijziging der armen) eigenlijk in natura, in Ned.-Indië der-

armen en behoeftigen zou mogen worden uitgedeeld, is blijkbaar meer in overeenstemming met het oorspronkelijke karakter dezer liefdegave, welke aanvankelijk wel eene spijziging der armen na afloop der vasten moet ten doel gehad hebben.

[1]) Dit laatste wordt den geloovigen namelijk uitdrukkelijk in eene door Ibn ᶜAbbâs op gezag van den Profeet overgeleverde uitspraak verzekerd. — Omtrent de juiste beteekenis en bedoeling der *fiṭrah* bestaan overigens dikwijls zonderlinge denkbeelden onder de Mohammedanen. Te Mekka, bijv., plegen velen deze *zakât* aan den *mĕsaḥḥir* te geven, d. i. den man, die gedurende de vastenmaand iederen nacht rondgaat, om zijne klanten aan den tijd van den *saḥoer* (d. i. den maaltijd vóór het aanbreken van den dag, zie § 30) te herinneren. In Atjèh en ook elders geldt de *pitrah* naar de populaire opvatting als het loon, dat men aan den „geestelijke" is verschuldigd, die gedurende de vastenmaand de *ṣalât at-tarâwîḥ* (vgl. § 31) verricht. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 86; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 249 (*The Achehnese*, I, 231 v.).

halve in den vorm van rijst, te worden ingeleverd. Ter vermijding van de bezwaren, zoowel voor de inners als voor de *pitrah*-betalers aan zulk eene algemeene rijstlevering verbonden, vervangt men de levering in natura echter meestal door eene betaling in geld. Om daarbij niet met de letter der wet in strijd te komen, past men het volgende middel toe. Hij, die zijne *pitrah* wil voldoen, neemt eenig geld mede, koopt daarvoor de wettelijk verschuldigde hoeveelheid rijst van den „priester" en levert die terstond weder als zijne *pitrah* in. Wel ontvangt de „priester" op die wijze feitelijk slechts geld, maar aan de letter der wet is voldaan en beide partijen zijn daarmede geholpen [1]).

Wat de vrijwillige, onverplichte liefdegaven betreft, — welke later in den Islam, in tegenstelling met de wettelijk voorgeschreven *zakât*, als *ṣadaḳah*'s werden aangeduid, — deze bleven naast de gereglementeerde *zakât*-belasting als een hoogst verdienstelijk, den geloovigen in de wetboeken herhaaldelijk aanbevolen werk gelden. Vooral het offeren van zulke liefdegaven op in het bijzonder daarvoor gepaste tijden, bijv. in de vastenmaand, wordt voor den Moslim buitengewoon aanbevelenswaardig geacht. In Ned.-Indië is het woord *ṣadaḳah* (verbasterd tot *sĕdĕkah* of *sidĕkah*), behalve ter aanduiding van aalmoezen, in het bijzonder ook als benaming van de bekende godsdienstige maaltijden (zie § 38) in gebruik.

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 258 (*The Achehnese*, I, 239 v.).

HOOFDSTUK III.

DE RAMADHÂN-VASTEN EN DE OVERIGE PERIODIEKE VASTEN- EN FEESTTIJDEN.

§ 28. Het vasten in Ramadhân en het onverplichte vasten.

Het vasten gedurende de maand *Ramadhân*, de 9de maand van het Mohammedaansche jaar, geldt als een 4de grondslag van den Islam.

Dat het vasten in het algemeen reeds door de vroegere Godsgezanten en Profeten als een Gode welgevallig werk was voorgesteld en ook bij Joden en Christenen als godsdienstig gebruik gold, kan aan den Profeet reeds te Mekka nauwelijks onbekend zijn geweest. Maar aanvankelijk was geen bepaalde tijd daarvoor aangewezen. Eerst te Medînah leerde Mohammed door zijnen omgang met de aldaar gevestigde Joden de door dezen in acht genomen vastentijden beter kennen en nam ze daarop ook in den Islam over.

Vandaar de openbaring (Koran II, 179—180): „De vasten is „ulieden voorgeschreven, zooals zij aan hen, die vóór u „waren, was voorgeschreven, opdat gij godvreezend moogt zijn; „een bepaald aantal dagen; wie van u dan ziek of op reis „is, [vaste] een aantal andere dagen; .... wie bovendien nog „vrijwillig vast, dien zal dat als eene goede daad worden „aangerekend."

Tot de in deze openbaring bedoelde vastendagen heeft zonder twijfel de Joodsche Verzoendag behoord, welke destijds te Medînah onder de Arameesche benaming *ʿÂsjoerâʾ* — d. i. „de tiende" (nl. de 10de van de Joodsche maand *Tisjri*) — bekend was. Toen de Profeet, kort na de *hidjrah*, bemerkte, dat de Joden dien dag vastende doorbrachten, schreef hij het vasten op den *ʿÂsjoerâʾ*-dag ook aan de zijnen als godsdienstplicht voor.

Na den omkeer in Mohammeds verhouding tot de Joden te Medînah (zie blz. 4 en 59), verscheen in het 2de jaar na de *hidjrah* eene tweede openbaring betreffende den vastenplicht,

waarin den Moslims werd bevolen, voortaan in het bijzonder de maand *Ramadhân* als hun vastentijd te heiligen en wel, omdat de Koran in die maand zou zijn neergedaald. Zie Koran II, 181: „De maand *Ramadhân*, in welke de Koran uit den hemel werd neergelaten als eene leiding voor den mensch; .... wie van u-lieden deze maand beleeft, vaste daarin; wie ziek of op reis is, [vaste] een aantal andere dagen ....", enz.

De vraag, welke redenen den Profeet ertoe kunnen geleid hebben, om juist deze maand, en wel in haar geheel, tot een verplichten vastentijd voor de Moslims te bestemmen, heeft men op verschillende wijzen trachten te beantwoorden [1]. Wellicht zal een voortgezet historisch-critisch onderzoek nog meer zekerheid daaromtrent kunnen verschaffen.

De genoemde openbaringen (Koran II, 179—181) vormen met eenige daarmede samenhangende overleveringen den grondslag voor de (in § 30 te bespreken) latere wetsvoorschriften, welke de vastenplicht nader reglementeeren.

Uitsluitend het vasten in de maand *Ramadhân* bleef in den Islam verplicht [2]. Nadat de Profeet zich van het Jodendom onafhankelijk had gemaakt, bestond er voor hem geene aanleiding, om den Joodschen Verzoendag nog als een verplichten vastendag voor de Moslims te behouden. Reeds in het 2de jaar na de *hidjrah* gaf hij den zijnen dan ook te kennen, dat niemand meer op dien dag behoefde te vasten, tenzij hij dat uit eigen beweging wilde doen. Toch geldt het volgens de wet nog als *soennah*, om op den *ᶜÂsjoerâʾ*-dag te vasten, welke zooals men later in den Islam aannam, met den 10den der 1ste maand van

[1] Zie: A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 136 v. Volgens A. Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, blz. 56 vv.) zou de Profeet de *Ramadhân*-vasten hebben ingesteld in de plaats van de Quadragesima, den vastentijd der Christenen gedurende de 40 (werk-)dagen, welke aan Paschen voorafgaan. De Mohammedaansche geleerden, die de *Ramadhân*-vasten eveneens wel met den vastentijd der Christenen in verband brengen, meenen, dat het vasten in de maand *Ramadhân* oorspronkelijk ook voor de Christenen verplicht was, maar dat dezen — niet bestand tegen de ontberingen der nu eens in den winter en dan weder in den heetsten zomertijd vallende vastenmaand — Gods gebod hebben „verdraaid", door vast te stellen, dat het vasten voor hen slechts in de lente verplicht is, en tevens aan het door God voorgeschreven aantal nog eenige extra-vastendagen — bij wijze van boete voor hunne wetsontduiking — toe te voegen.

[2] Bovendien is vasten volgens de wet nog verplicht, wanneer men zich door eene gelofte uitdrukkelijk daartoe mocht hebben verbonden, en voorts, wanneer men zijne in de maand *Ramadhân* verzuimde vastendagen later heeft in te halen.

het Mohammedaansche jaar (*Moeḥarram*, zie blz. 99) samenvalt.

In het algemeen geldt vrijwillig vasten (Arab.: *ṣaum taṭawwoeʿ*) ten allen tijde als verdienstelijk en aanbevelenswaardig. De wet verbiedt slechts, om te vasten gedurende de drie zgn. *tasjrîḳ*-dagen (zie § 36) en op de dagen van het „groote" en het „kleine" feest (zie § 32). Ook wordt afgekeurd, om juist bij voorkeur te vasten des Vrijdags — welke dag op andere wijze behoort te worden geheiligd — of des Zaterdags of Zondags, dus op den Joodschen of den Christelijken feestdag. Daarentegen wordt het vasten in de wet in het bijzonder op de navolgende dagen aanbevolen:

1. op den *ʿÂsjoerâʾ*-dag — zooals hierboven reeds werd vermeld — en tevens op den voorafgaanden dag (dus op den 9den en 10den der 1ste maand). In Ned.-Indië [1]) zijn het echter slechts weinige, zeer vrome lieden, die dit gebruik in acht nemen; in het algemeen gaat de *ʿÂsjoerâʾ*-dag (op Java: *Soerâ*, in Atjèh: *Atjoera* genoemd) er bijna onopgemerkt voorbij. Daar de geheele eerste maand van het Mohammedaansche jaar op Java de maand *Soerâ* wordt genoemd, moet de *ʿÂsjoerâʾ*-dag daar in vroegeren tijd blijkbaar van grootere beteekenis dan thans zijn geweest, wat wel zal moeten worden verklaard uit de oudtijds in den Archipel meer algemeen gebruikelijke viering van het in § 32 te vermelden *Moeḥarram*-feest.

2. gedurende „de zes dagen" na het (in § 32 te vermelden) „kleine" feest, nl. van den 2den tot en met den 7den der 10de maand (*Sjawwâl*, zie blz. 100). Het vasten gedurende deze 6 dagen is een gebruik, dat in Ned.-Indië slechts door zeer weinige, uiterst vrome lieden pleegt in acht genomen te worden, en nog minder door mannen dan door vrouwen. Onder laatstgenoemden toch is het wel gebruikelijk, om gedurende deze 6 dagen de verplichte vastendagen in te halen, welke zij in de maand *Ramadhân* gedurende hare menstruatie-periode hebben moeten verzuimen [2]). De 8ste *Sjawwâl* geldt op Java als een (trouwens

---

[1]) Over den *ʿÂsjoerâʾ*-dag in Egypte schreef E. W. Lane (*Manners and customs of the modern Egyptians*, Chapt. 24): „Many Muslims fast on this day and some also on the day preceding." Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 51; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 214 vv. (*The Achehnese*, I, 202 vv.).

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 97; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 260 (*The Achehnese*, I, 241); P. J. Veth, *Java*, I [1875], blz. 396 (= *Java*, IV [1907], blz. 451 v.) en de aanteekeningen daarop van Raden Mas Adipati Ario Tjondro Negoro, Bijblad v. h. Aardrijksk. Genootsch., nº. 9 [1881], blz. 8.

weinig belangrijke) feestdag ter beëindiging dezer zesdaagsche vastenperiode en is daar bekend onder de benaming *baᶜda Sawal* (d. i. naar de oorspronkelijke beteekenis: de feestdag [na afloop van de vasten] van de maand *Sjawwâl*);

3. op de beide dagen vóór het (in § 32 te vermelden) „groote" feest, althans voor hen, die dan niet aan de *ḥaddj*-plechtigheden deelnemen. Het onverplichte vasten op deze dagen — den 8sten en 9den van de 12de maand (den zgn. *tarwijah*-dag en de „dag van *ᶜArafah*", zie § 36) — wordt in het algemeen niet getrouw in acht genomen. Op Java komt dit vasten echter o. a. voor onder de bewoners der moskeewijk[1]). Velen zien juist daarin de aanleiding tot de feestviering op den 10den dezer maand, welke dag — volgens de wet (zie § 32) is het de „groote" feestdag — dan ook wel de *baᶜda Bĕsar* (d. i. dus, naar de oorspronkelijke beteekenis: de feestdag na afloop van het vasten van de 12de maand, de zgn. maand *Bĕsar*, zie blz. 112) wordt genoemd;

4. op Maandagen en Donderdagen, naar het heet, omdat ook de Profeet bij voorkeur op die dagen vastte. Niet onwaarschijnlijk is het vasten op deze dagen oorspronkelijk aan een Joodsch gebruik ontleend[2]). Ook dit vasten is geenszins algemeen, maar komt toch in Ned.-Indië eveneens onder de vromen in de moskeewijk wel voor, vooral onder oude lieden;

5. gedurende de zgn. „dagen der witte nachten", d.w.z. op den 13den, 14den en 15den van iedere maand. „Wit" noemt men de aan die dagen voorafgaande nachten, omdat de maan daarin het helderste licht verspreidt. Het vasten gedurende deze drie dagen in het midden van iedere maand is echter zeer weinig gebruikelijk.

---

[1]) In deze wijk — den *kaoeman* of *pĕkaoeman* — wonen namelijk degenen, die min of meer getrouw naar de eischen der wet leven (o. a. door hunne *sĕmbahjang*'s gewoonlijk niet te verzuimen) en die dus geacht worden tot de vrome lieden te behooren. Men duidt ze gezamenlijk aan met de benaming *kaoem* (een oorspronkelijk Arabisch woord, dat „volk", „gemeente" beteekent). Zie over de bedehuiswijk: C. Snouck Hurgronje, *De Islam in Ned.-Indië*, blz. 21 v. (Groote Godsdiensten, 2de Ser., blz. 397 v.). In sommige streken van Java wordt het woord *kaoem*, in verbasterden zin, ook ter aanduiding van den zgn. „dorpsgeestelijke" gebruikt.

[2]) Zooals wellicht ook het *sub* 3 vermelde vasten op den 9den der 12de maand oorspronkelijk uit het bij de latere Joden gebruikelijke vasten op den 9den der Joodsche maand *Ab* is ontstaan. Zie: A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 125 v. v.

§ 29. Begin en einde van de vastenmaand en andere maanden. De Mohammedaansche kalender.

Het ritueele gebod, om gedurende de maand *Ramadhân* te vasten, kan slechts naar de eischen der wet worden nageleefd, wanneer zoowel het begin als het einde dier maand nauwkeurig worden vastgesteld.

Den grondslag voor de berekening van den Mohammedaanschen kalender vormt de door Mohammed ingevoerde indeeling van het jaar in twaalf maan-maanden, afwisselend van 29 en 30 dagen [1]. Dientengevolge bestaat het jaar bij de Moslims uit $6 \times 29 + 6 \times 30 = 354$ dagen [2] en is dus ongeveer elf dagen korter dan ons zonnejaar, hetgeen voor iedere eeuw een verschil van ongeveer drie jaren bedraagt [3].

De Arabische namen der twaalf maanden, welke met geringe wijzigingen in de uitspraak ook in de Inlandsche talen der Moslimsche volken van den Indischen Archipel zijn overgenomen, luiden als volgt:

1. *Moeḥarram* — op Java: *Soerâ*, zie blz. 97;
2. *Ṣafar*;
3. *Rabîᶜ al-awwal* (= Rabîᶜ I) — op Java: *Moeloed*, zie § 32;
4. *Rabîᶜ al-âchir* (= Rabîᶜ II) — op Java wel *Silih Moeloed* genoemd [4];

---

[1]) Het oud-Arabische jaar was een zonnejaar en ook de Arabische namen der maanden duiden, voorzooverre zij althans nog verstaanbaar zijn, jaargetijden aan (vgl.: J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, blz. 94 vv.). Mohammed voerde, waarschijnlijk in het jaar 9, het maanjaar in (Koran IX, 36—37). Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 65 v.

[2]) Eigenlijk $354^{11}/_{30}$ dagen, want in den loop van elken cyclus van 30 jaren moet elf malen eene maand van 29 dagen tot eene van 30 dagen verlengd worden, om het maanjaar met den werkelijken omloop der maan in overeenstemming te houden. Tengevolge dezer invoeging wordt eerst na verloop van 2400 jaren nog een extra-schrikkeldag noodig.

[3]) De Mohammedaansche jaartelling begint met de *hidjrah* van den Profeet (blz. 3), namelijk 16 Juli 622 n. Chr. Eene vergelijking der datums van de Christelijke en Mohammedaansche tijdrekening geven: F. Wüstenfeld, *Vergleichungstabellen der Muhamm. und Christl. Zeitrechnung*, Leipzig, 1854 en: E. Mahler, *Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen*, Leipzig, 1887.

[4]) Men vergelijke de in Atjèh gebruikelijke aanduiding dezer maand als „de jongere broeder van de maand *Moeloed*." Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 206; 261, nt. 1 (*The Achehnese*, I, 194, 242, nt. 1); vgl. Ph. S. van Ronkel, *Oude Minangkabausche maandnamen*, Tijdschr. Bat. Gen., 56 [1914], blz. 327—29.

5. *Djoemâd* [1]) *al-awwal* (= Djoemâd I);
6. *Djoemâd al-âchir* (= Djoemâd II);
7. *Radjab*;
8. *Sja^cbân* — op Java: *Roewah*, zie § 38;
9. *Ramadhân* — op Java: *Poewâsâ* of *Sijam*, zie blz. 107;
10. *Sjawwâl*;
11. *Dzoe'l-ḳa^cdah* — op Java aangeduid met den naam *Sèlâ* (d. i. tusschenruimte) of andere dergelijke benamingen, zooals: *apit* [2]);
12. *Dzoe'l-ḥiddjah* — op Java: *Bèsar*, zie blz. 112.

Eene maand begint en eindigt, evenals ieder etmaal (zie blz. 54), met zonsondergang. Is namelijk na zonsondergang van den 29sten dag de nieuwe maan aan den hemel zichtbaar, dan geldt de nieuwe maand als ingetreden. Anders duurt de maand voort, totdat zij „vol" (d. i. dertig dagen lang) is. Volgens de leer der Sjâfi^citische school moet de aanvang der maanden door waarneming (Arab.: *roe'jah*, d. i. het zien) van de nieuwe maan worden vastgesteld en mag dit niet door berekening (Arab.: *ḥisâb*) geschieden [3]).

---

[1]) De 5de en 6de maand heeten in het Arabisch eigenlijk: *Djoemâda 'l-oelâ* en *Djoemâda 'l-âchirah*; de bovenvermelde vormen *Djoemâd al-awwal* en *Djoemâd al-âchir*, welke tot het vulgair-Arabische spraakgebruik behooren (vgl.: E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, Chapt. 9 aan het einde; R. Dozy, *Supplém. aux diction. arab.* s. v. *Djoemâd*), zijn echter ook door niet-Arabisch sprekende Moslimsche volken, zooals o. a. in den Ind. Archipel, overgenomen.

[2]) Naar de in Ned.-Indië thans algemeen gangbare opvatting zou de 11de maand dezen naam *apit* (of *hapit*), — welke ook elders, buiten Java, in gebruik is — dragen, omdat zij hare plaats inneemt tusschen de maanden *Sjawwâl* en *Dzoe'l-ḥiddjah*, in welke de beide officieele feesten van den Islam worden gevierd. De oorsprong dezer benaming dateert echter reeds uit den tijd, voordat de Islam in den Archipel bekend was. Zie: J. Brandes, *De maandnaam Hapit*, Tijdschr. Bat. Gen., 41 [1899], blz. 19 vv.; C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 260 v. (*The Achehnese* I, 242).

[3]) Tegen dit voorschrift der wet wordt echter in Ned.-Indië dikwijls gezondigd, hetgeen men wel tracht te rechtvaardigen met de opmerking, dat de dampkring aldaar slechts zelden helder genoeg is, om de nieuwe maan op den eersten dag harer verschijning te kunnen waarnemen. Niet zelden ontstaan daardoor geschillen over het begin en einde der vasten en volgt dan een deel der gemeente den strengen regel der wet, ook al houdt men zich officieel aan de volgens berekening vastgestelde datums. Eerst in lateren tijd is onder Mekkaanschen en Ḥadhramitischen invloed de vaststelling van het begin der maanden door *roe'jah*, althans voor godsdienstige doeleinden (ter bepaling van begin en einde der vasten en ter aanwijzing der feestdagen) meer algemeen in Ned.-Indië in gebruik gekomen. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 207 v. (*The Achehnese*, I, 196); dezelfde: *Sajjid Oethman's „Gids voor de priesterraden" besproken*, blz. 12 v. (Tijdschr. van het Recht in Ned.-Indië, 63 [1895], blz. 733 v.).

In het algemeen is daarvoor het getuigenis van twee vrije, moslimsche mannen vereischt, die plechtig moeten verklaren, dat zij de nieuwe maan werkelijk hebben gezien. Beide mannen moeten aan alle wettelijke eischen van betrouwbaarheid voldoen en dus „*ᶜadl*" zijn (d. w. z. ter goeder naam en faam bekend staan, zie daarover nader bij de leer van het bewijs).

Over de vraag, of ook het begin van de maand *Ramadhân* op deze wijze door twee *ᶜadl*'s moet worden vastgesteld, heeft van oudsher verschil van meening onder de moslimsche geleerden geheerscht. Volgens de opvatting, welke in de Sjâfiᶜitische school de heerschende is geworden, is het getuigenis van éénen *ᶜadl* daarvoor voldoende.

Waar dus in den avond van den 29sten *Sjaᶜbân* het verschijnen van de nieuwe maan op grond van het getuigenis van een *ᶜadl* officieel geconstateerd is, moet men den daarop volgenden dag terstond met vasten beginnen[1]. Is de nieuwe maan echter onzichtbaar gebleven, bijv., doordat de hemel bewolkt was, of is haar verschijnen althans niet naar behooren vastgesteld, dan begint de vastenmaand, volgens de wet, eerst wanneer de maand *Sjaᶜbân* „vol", d. i. 30 dagen lang, is.

Ook moet hij, die voor zich persoonlijk zeker weet, dat de nieuwe maan in den avond van den 29sten *Sjaᶜbân* inderdaad aan den hemel zichtbaar is geweest, — ook al mocht dit niet officieel zijn vastgesteld — den daarop volgenden dag met vasten beginnen. Zijne overtuiging kan bijv. daarop berusten, dat hij de nieuwe maan zelf heeft gezien, of wel dat iemand, dien hij onvoorwaardelijk meent te mogen vertrouwen, hem heeft verzekerd, dit hemellichaam te hebben waargenomen, — onverschillig of deze persoon een man, vrouw, minderjarige, slaaf of zelfs een ongeloovige mocht zijn. Voor hem, die ten aanzien van het verschijnen van de nieuwe maan op den avond van den 29sten *Sjaᶜbân* in onzekerheid verkeert, geldt de 30ste *Sjaᶜbân* als „twijfel-dag" en de wet verbiedt hem, om

[1] Welke maatregelen op den 29sten *Sjaᶜbân* worden getroffen, om het zichtbaar worden van de nieuwe maan behoorlijk vast te stellen, en hoe het intreden van de vastenmaand aan het op straat wachtende volk wordt bekend gemaakt (in lateren tijd o. a. wel door kanonschoten) vindt men o. a. beschreven bij E. W. Lane, t. a. p., Chapt. 25 en C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 77. Op Java is de zorg voor het vaststellen van de datums van den kerkelijken kalender aan de *panghoeloe*'s toevertrouwd.

in zulk een geval op eigen gezag met vasten te beginnen.

De maand *Ramadhân* eindigt, evenals iedere andere maand, wanneer het verschijnen van de nieuwe maan der volgende maand op grond van het getuigenis van twee *ᶜadl*'s vaststaat, of anders na verloop van dertig dagen na het begin der vastenmaand.

---

§ 30. Wetsvoorschriften betreffende het vasten in de maand Ramadhân.

Het vasten bestaat voor den Moslim in eene volstrekte onthouding zoowel van alle spijs en drank als van den echtelijken omgang met zijne vrouw (of vrouwen). De wet is in dit opzicht zeer streng. De geringste vaste of vloeibare voedingsbestanddeelen, zelfs de rook van tabak of opium, welke in het lichaam komen, maken het vasten voor den geheelen dag ongeldig en iedere handeling ter bevrediging van wellust is eenen vastende volstrekt verboden. Van den vroegsten morgenstond tot na zonsondergang heeft men onafgebroken in dezen toestand van onthouding door te brengen.

Evenals andere godsdienstige ceremoniën is ook het vasten, volgens de wet, slechts geldig, indien het wordt voorafgegaan door de *nijjah*. De Sjâfiᶜitische leer vordert zelfs, dat men iederen nacht vóór het aanbreken van den dageraad het voornemen formuleert, om gedurende den daarop volgenden dag den voorgeschreven vastenplicht overeenkomstig de wettelijke eischen te vervullen.

Voorts geldt het volgens de wet als *soennah*, den geheelen vastendag in gepaste stemming door te brengen. Vooral onthoude men zich dan van twisten en schelden, liegen en kwaadspreken; ook van booze begeerten. Daarentegen beijvere men zich naar vermogen met het volbrengen van goede werken (zooals, bijv., het voordragen of hooren voordragen van den Koran, zie § 31), daar immers alle goede werken den vrome in de vastenmaand in dubbele mate worden in rekening gebracht.

De onthouding is den vastende echter, zooals reeds vermeld is, slechts gedurende den dag voorgeschreven. „Het is u„lieden geoorloofd" — aldus Koran II, 183 — „in den nacht der „vasten uwen vrouwen te naderen....; eet en drinkt, totdat gij

„in den morgen een witten draad van een zwarten kunt onder- „scheiden; vast dan echter [weder] tot den [volgenden] nacht!" Het geldt volgens de wet zelfs als *soennah*, de vasten terstond na zonsondergang te verbreken[1]). Hetgeen daarbij wordt genuttigd, heet *faṭoer* (d. i. datgene, waarmede men de vasten „verbreekt"). Evenzoo wordt door de wet aanbevolen, om zich kort vóór den eersten dageraad met een maaltijd tegen de komende ontberingen van den daarop volgenden vastendag te versterken. Dit moet geschieden nog voordat men in den morgenstond naar de Koranische zegswijze: „een witten draad van een zwarten kan onderscheiden." Deze morgenmaaltijd is bekend onder de benaming *saḥoer* (d. i. „wat 's morgens bij het aanbreken van den dageraad wordt genuttigd"). Opdat niemand den tijd voor de toebereiding en het nuttigen van den *saḥoer*-maaltijd ongebruikt zou laten voorbijgaan, pleegt men in moslimsche landen de geloovigen meestal op de een of andere wijze aan dien tijd te herinneren[2]).

Tot vasten verplicht is ieder meerderjarig Moslim, die in het bezit zijner verstandelijke vermogens (Arab.: *ʿâḳil-bâligh*) is. Minderjarigen zijn niet tot vasten verplicht, maar behooren toch, volgens de wet, althans na hun 7de jaar, daartoe te worden aangespoord. Krankzinnigen kunnen dezen godsdienstplicht reeds daarom niet geldig vervullen, omdat zij geene *nijjah* daarvoor kunnen formuleeren. Vrouwen, die tengevolge der menstruatie in ritueel onreinen toestand verkeeren, zijn daardoor wettelijk verhinderd te vasten en moeten de verzuimde vastendagen later inhalen[3]).

Vrijstelling van den vastenplicht wordt in de wet aan de navolgende categorieën van personen toegekend:

1. Zieken en reizigers, die namelijk tijdens hunne ziekte

---

[1]) Hoe de in de groote moskee te Mekka verzamelde geloovigen aldaar na het kanonschot, hetwelk den zonsondergang bekend maakt, den *faṭoer* plegen te nuttigen, om zich vervolgens, na het verrichten van de *maghrib-ṣalât*, naar huis te spoeden, waar vrouw en kind met het eigenlijke avondmaal wachten, vindt men beschreven bij: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 79 vv.; vgl. over soortgelijke gebruiken bij het dagelijksche verbreken der vasten in Atjèh: dezelfde, *De Atjèhers*, I, 246 (*The Achehnese*, I, 229).

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 84—86. Zoo wordt, bijv., in Ned.-Indië op vele plaatsen 's nachts in de vastenmaand, van ongeveer 1 tot 3 uur, in de moskee telkens bij tusschenpoozen eenige malen op de groote trom (*bĕdoeg*) geslagen.

[3]) Vgl. hierboven, blz. 97.

of zoolang hunne reis duurt van vasten zijn vrijgesteld, maar de verzuimde dagen later moeten inhalen. Met hen worden in de *fiḳh*-boeken alle personen gelijkgesteld, die zwaren arbeid hebben te verrichten en daardoor niet in staan zijn te vasten. Toch moeten ook zij elken nacht der vastenmaand de *nijjah* formuleeren, om hunnen godsdienstplicht den volgenden dag naar behooren te vervullen;

2. zwangere en zoogende vrouwen, die echter eveneens de verzuimde vastendagen later hebben in te halen;

3. oude lieden, die niet meer tot vasten in staat zijn. Zij kunnen de verzuimde vastendagen bovendien niet meer inhalen, evenmin als zieken, op wier herstel geen hoop meer bestaat, en moeten daarom, als *fidjah*[1]), d. i. losprijs of zoengeld, eene bepaalde hoeveelheid levensmiddelen aan de armen geven, welke in de wet is vastgesteld op één *moedd* voor iederen verzuimden vastendag[2]).

Zij, die zonder wettige verontschuldiging hunnen godsdienstplicht in de maand *Ramadhân* verwaarloozen, hetzij door 's nachts niet naar behooren de *nijjah* te formuleeren, hetzij door des daags opzettelijk tegen de vastenwetten te zondigen, moeten de aldus verzuimde vastendagen later inhalen. Dit inhalen (Arab.: *ḳadhâ'*) moet zoo spoedig mogelijk geschieden. Stelt men het langer dan een jaar uit, dan is men bovendien, als *fidjah*, één *moedd* levensmiddelen voor iederen in te halen vastendag aan de armen verschuldigd. Eene bijzondere boetedoening schrijft de wet voor, ingeval iemand het vastengebod opzettelijk overtreedt door zich niet van den (des daags aan eenen vastende verboden) echtelijken omgang met zijne vrouw te onthouden. Hij is dan[3]) verplicht, als *kaffârah* (d. i. zoengave, eigenlijk: hetgeen de zonde „bedekt"), hetzij eenen moslimschen slaaf de vrijheid te verschaffen, hetzij subsidiair twee maanden lang te vasten of, indien hij daartoe niet in staat mocht zijn, zestig armen te spijzigen[4]).

[1]) Uit te spreken: *fid-jah*.

[2]) Een *moedd* is het vierde deel van een *ṣâ'*; zie boven, blz. 92, nt. 1. — Ook zwangere en zoogende vrouwen, die, ofschoon persoonlijk wel tot vasten in staat, toch ter wille van haar kind niet vasten, moeten voor iederen later in te halen vastendag bovendien nog een *moedd* levensmiddelen als zoengave aan de armen geven.

[3]) Dezelfde regel geldt in zulk een geval ook bij ontucht.

[4]) Sterft iemand, voordat hij aan zijne uit het verzuimen van vastendagen voortvloeiende verplichtingen heeft voldaan, dan moet de daarvoor verschuldigde zoengave, zoo mogelijk, uit zijne nalatenschap worden voldaan.

§ 31. Hooge waardeering van de vastenmaand en van de daarin volbrachte goede werken bij de Moslims.

Aan getrouwe vervulling van de voorgeschreven godsdienstplichten gedurende de maand *Ramadhân* wordt door de Moslims bijzondere waarde gehecht. Wel kan men overal tal van lieden aantreffen, die slechts zelden of in het geheel niet vasten. Velen zijn trouwens inderdaad niet tegen de hoogst bezwaarlijke taak opgewassen, zich gedurende den geheelen dag van eten en vooral van drinken te onthouden. Maar in de geheele Mohammedaansche wereld geldt de maand *Ramadhân* toch in het volksbewustzijn als „de maand van den godsdienst", en algemeen is de opvatting, dat deze maand — mits zooveel mogelijk met inachtneming van alle wettelijke voorschriften doorgebracht — min of meer verzoening medebrengt voor alle wetsovertredingen, aan welke men zich in de voorafgaande maanden van het jaar heeft schuldig gemaakt.

Vandaar ook de hooge waarde, welke algemeen aan de in deze „verzoenmaand" volbrachte goede werken wordt toegekend en de ijver, met welken men alle speciaal aan deze maand verbonden godsdienstige ceremoniën — niet alleen de verplichte, maar zelfs ook de in de wet slechts aanbevolene — zoo getrouw mogelijk tracht te volbrengen.

Zoo is bijv. de zgn. *ṣalât at-tarâwîḥ* — d. i. de *ṣalât* met de rustpoozen (Arab.: *tarâwîḥ*), welke bij deze godsdienstoefening intreden, telkens nadat men daarbij een viertal *rakʿah*'s heeft volbracht — volgens de wet slechts eene als *soennah* aanbevolen godsdienstoefening. Toch pleegt men aan deze *ṣalât*, juist omdat zij uitsluitend in de vastenmaand wordt verricht, overal bijzonder gewicht te hechten. Zelfs zij, die zich niet ontzien, de vijf volstrekt verplichte dagelijksche *ṣalât*'s bijna geregeld te verzuimen, plegen dikwijls vol ijver elken avond der vastenmaand aan deze geenszins verplichte *ṣalât* deel te nemen, omdat zij nu eenmaal de speciale *Ramadhân-ṣalât* is.

Volgens de overlevering zou ook de Profeet zelf gewoon zijn geweest, deze godsdienstoefening in den vastentijd te verrichten, maar had hij hen, die zijn voorbeeld in dit opzicht wilden navolgen, uitdrukkelijk erop gewezen, dat zij geenszins daartoe verplicht waren. Hoewel hij tevens zijne vrees had te kennen

gegeven, dat wellicht door dezen al te grooten ijver van sommigen een gebruik kon ontstaan, dat in den vastentijd te veel van de krachten der Moslims zou vergen, lieten velen zich hierdoor toch niet weerhouden, deze onverplichte godsdienstoefening te volbrengen en bleef deze ook later in den Islam steeds als eene *soennah* in hooge eere.

De in de wet voor de *ṣalât at-tarâwîḥ* aangewezen tijd begint 's avonds na de *ṣalât al-ʿisjâʾ* en duurt tot het aanbreken van den dageraad. Zoo mogelijk, behoort men deze godsdienstoefening echter kort na den *ʿisjâʾ* en met anderen gezamenlijk onder leiding van eenen *imâm* te verrichten. Het aantal *rakʿah*'s, waaruit deze *ṣalât* bestaat, bedraagt twintig, waarvan elk paar van het daarop volgende door eene *taslîmah* (zie blz. 63) wordt gescheiden.

Na afloop van den *tarâwîḥ*-dienst, en soms ook reeds gedurende die godsdienstoefening [1]), worden min of meer omvangrijke gedeelten van den Koran ten gehoore gebracht. Vrome lieden toch plegen zich te beijveren, om gedurende de vastenmaand zoo mogelijk alle 30 afdeelingen van het heilige boek één of meermalen voor te dragen, of althans door anderen te hooren reciteeren, daar dit, op zich zelf reeds ten allen tijde verdienstelijke, werk in de maand *Ramadhân* als buitengewoon aanbevelenswaardig geldt.

Zooals boven (blz. 96) reeds werd opgemerkt, dankt de vastentijd zijne bijzondere heiligheid volgens Koran II, 181 aan de omstandigheid, dat in de maand *Ramadhân* de openbaring zou zijn „nedergedaald". Elders (in Koran XCVII, 1—5) wordt als tijdstip van dit nederdalen „de nacht van het goddelijke raadsbesluit" (Arab.: *lailat al-ḳadar*) aangegeven, welken nacht ook Koran XLIV, 2 uitdrukkelijk een bijzonder „gezegenden" noemt.

Waarin het nederdalen van de openbaring bestaan heeft, wordt in den Koran niet nader aangeduid. Volgens sommige moslimsche geleerden heeft men daaronder slechts te verstaan, dat in dien nacht de eerste openbaring aan den Profeet is ten deel gevallen, volgens andere, dat Allâh toen den geheelen Koran naar lagere sferen heeft laten neerdalen, om het heilige boek daarna stuksgewijze door bemiddeling van Gabriël aan den Profeet te openbaren.

[1]) In Mekka, bijv., behoort het in *Ramadhân* gebruikelijke Koranreciet tot de taak van hem, die als *imâm* bij de *tarâwîḥ*-plechtigheid fungeert. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 82.

Onbeslist is ook de vraag, welke nacht in *Ramadhân* als de in den Koran bedoelde *ḳadar*-nacht moet worden beschouwd. Volgens de meening der moslimsche wetgeleerden moet men in allen gevalle aannemen, dat deze heilige nacht met een der laatste vijf onevene nachten dus met den 21sten, 23sten, 25sten, 27sten of 29sten) van *Ramadhân* samenvalt en veel zou er — althans volgens den *imâm* as-Sjâfiʿî — op wijzen, dat òf de 21ste òf de 23ste *Ramadhân* de *ḳadar*-nacht is. Anderen daarentegen geven aan den 27sten dier maand in dit opzicht de voorkeur.

Op grond dezer onzekerheid geldt het in allen gevalle als aanbevelenswaardig, om zoo mogelijk alle onevene nachten gedurende het laatste derde gedeelte van de vastenmaand met het verrichten van goede werken door te brengen, ten einde zich in geen geval de zegeningen van den *ḳadar*-nacht te laten ontgaan [1]. Als zulke vrome werken gelden vooral *ṣalât*'s, *dzikr*'s [2], Koranreciet en het uitdeelen van aalmoezen [3].

Ook bij de Mohammedaansche bevolking in den Indischen Archipel geldt de zgn. *poeasa*-maand — d. i. de maand van „de vasten", welke in Ned.-Indië bovendien onder de uit het Arabisch verbasterde benamingen *Ramëlan* (d. i. *Ramadhân*) en *Sijam* bekend is — overal als de maand van den godsdienst, al wordt er door zeer velen bijna voortdurend tegen het vastengebod gezondigd. Op den duur blijken slechts weinigen tegen de zware ontberingen van deze maand opgewassen. Verscheidene personen kunnen trouwens naar de letter der wet op grond van zwaren arbeid aanspraak maken op vrijstelling van den vastenplicht. Zij, die niet vasten, plegen hun geweten wel gerust te stellen

[1]) Over dit zgn. „levend maken" (Arab.: *iḥjâʾ*) van nachten door daarin vrome werken te verrichten (een niet slechts in de vastenmaand, maar ook in andere tijden van het jaar voorkomend godsdienstig gebruik) zie: I. Goldziher, *Über den Brauch der Maḥjâ-Versammlungen im Islam*, blz. 10 (WZKM., 15 [1901], blz. 42.

[2]) *Dzikr* (Mal., Jav.: *dikir*) — d. i. eigenlijk: vermelding — is eene soort van godsdienstoefening, bestaande in het loven van God en Zijnen gezant, het aanroepen van Allâh's heilige namen en die van den Profeet, gepaard met heilbeden, lofprijzingen, zegenwenschen en andere vrome formules.

[3]) Ook de zgn. *iʿtikâf* (d. i. het zich in vrome afzondering terugtrekken) behoort tot de goede werken, welker verrichting gedurende de laatste tien dagen van *Ramadhân* in de wetboeken uitdrukkelijk wordt aanbevolen. Dit reeds in de openbaring (Koran II, 183) vermelde en in de wet nader gereglementeerde gebruik bestaat hoofdzakelijk daarin, dat men zich in een bedehuis gedurende een bepaalden tijd van de wereld met hare genoegens en verstrooiingen terugtrekt.

door althans den eersten en den laatsten (soms ook nog den middelsten) dag der maand te vasten[1]).

De *tarâwîḥ*-dienst (Mal., Jav.: *tarawèh, trawèh*), welke in Ned.-Indië, evenals elders, algemeen in zwang is en gewoonlijk door tal van lieden wordt bijgewoond, onderscheidt zich veelal door eene grootere luidruchtigheid dan bij andere *sĕmbahjang*'s valt op te merken[2]). Op verscheidene plaatsen brengt het gebruik mede, dat velen na afloop van den *trawèh*-dienst, hetzij in het bedehuis, hetzij in de woningen van vromen en aanzienlijken bijeenkomen ter bijwoning van het voordragen van den heiligen Korantekst. Verschillende geoefende personen wisselen elkander gewoonlijk bij dat Koranreciet af; de overigen luisteren toe[3]).

Ook de *ḳadar*-nacht gaat in den Indischen Archipel niet ongemerkt voorbij. Uit het streven, om, met het oog op de zegeningen van dien nacht, daarin zooveel mogelijk goede werken te verrichten en vooral de weldadigheid te betrachten, ontstond op vele plaatsen het gebruik, om in den avond van den 20sten, 22sten, 24sten, 26sten en 28sten — welke, omdat naar de moslimsche tijdsindeeling ieder etmaal na zonsondergang begint (zie blz. 54), als de nachten van den 21sten, 23sten, 25sten, 27sten en 29sten *Ramadhân* gelden — godsdienstige maaltijden — zgn. *malĕman*'s (Mal., Jav.), afgeleid van *malĕm*, d. i. nacht —

---

1) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 245 (*The Achehnese*, I, 229).

2) Onder de talrijke in de moskee of *langgar* aanwezige personen treft men bij deze gelegenheid meestal veel jeugdige knapen en kinderen aan. Bij het *âmîn*, waarmede het tot elke *rak'ah* behoorende Koranreciet door den voorganger wordt besloten, plegen allen luidkeels mede in te vallen. „In het algemeen bemerkt men „niet veel van de viering der vastenmaand", — aldus C. Poensen *Brieven over den Islam uit de binnenlanden van Java*, blz. 32 — „maar zij, die wat meer vertrouwd zijn met het inlandsche leven, worden er nu elken avond gedurende deze „maand aan herinnerd door het geschreeuw, dat de santri's maken." In Atjèh is de *trawèh*-dienst zelfs geheel ontaard tot de caricatuur eener moslimsche godsdienstoefening. Hoogstens een enkele, meestal niemand der aanwezigen neemt werkzaam deel aan de *ṣalât*; men laat haar alleen door den voorganger verrichten, gedraagt zich luidruchtig, ja zelfs zeer oneerbiedig, waarom ware vromen de *tarâwîḥ* liever afzonderlijk thuis verrichten. Zie: C. Snouck Hurgronje, I, 248 (*The Achehnese*, I, 231).

3) Dit reciteeren van den Koran in de maand *Ramadhân* wordt in de Inlandsche talen aangeduid met uit het Arabische *darasa* — d. i. eenen tekst herhaaldelijk hardop oplezen, om zich de woorden goed in te prenten — verbasterde benamingen, zooals *tĕdaroes* (Mal.), *daroes* (Jav.), *meudaröih* (Atjèhsch). Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 249 v. (*The Achehnese*, I, 232 v.).

aan te richten. Luisterrijk zijn vooral de bij deze gelegenheid van wege de vorsten in de Vorstenlanden op Java met groote praal voor de bevolking aangerichte offermalen. Ook elders op Java worden zulke uitdeelingen van spijzen door hoofden en aanzienlijken in den vorm van openbare maaltijden gehouden en zelfs in de dorpen vinden *malĕman*'s — op bescheiden schaal en onder leiding van den dorps-godsdienstbeambte — plaats. In andere gewesten worden deze avonden wederom op andere wijzen gevierd. Vooral de 21ste of de 27ste worden meestal bijzonder feestelijk herdacht [1]).

§ 32. De beide feesten en de overige periodieke gedenkdagen.

In de wet wordt slechts de viering van twee godsdienstige feestdagen uitdrukkelijk voorgeschreven. Deze beide, als het ware „officieele", moslimsche feesten zijn:

1. het zgn. „kleine" feest (Arab.: *al-ʿîd aṣ-ṣaghîr*) op den eersten *Sjawwâl*, den dag na de beëindiging der vastenmaand en daarom ook wel de *ʿîd al-fiṭr* (d. i. het feest bij „het verbreken der vasten") genoemd;

2. het zgn. „groote" feest (Arab.: *al-ʿîd al-kabîr*) op den tienden *Dzoe'l-ḥiddjah*, dat naar het in de wet aanbevolen offeren op dien dag ook wel het „offerfeest" (Arab.: *ʿîd al-ḳoerbân* of *ʿîd al-adhḥâ*) wordt genoemd.

Op beide dagen behoort volgens de wet eene gemeenschappelijk door de gemeente te verrichten feest-*ṣalât* te worden gehouden. Het deelnemen aan die godsdienstoefening is volgens de Sjâfiʿitische leer wel is waar geen plicht, maar het geldt toch als afkeurenswaardig, zich zonder geldige redenen daaraan te onttrekken. De uit twee *rakʿah*'s bestaande feest-godsdienstoefening (Arab.: *ṣalât al-ʿîd*) onderscheidt zich van andere *ṣalât*'s slechts in eenige bijzonderheden (o. a. door een grooter aantal *takbîr*'s). De twee bij dezen dienst behoorende, door den *chaṭîb*

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 252—54 (*The Achehnese*, I, 235 v.); P. J. Veth, *Java*, I (1875) 395, IV (1907) 450; C. Poensen, t. a. p., blz. 35 vv.; J. Groneman, *De garĕbĕgs te Ngajogyåkartå*, blz. 41 vv.; B. F. Matthes, *Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes*, blz. 86 v.

met *takbîr*'s in te leiden *choeṭbah*'s worden eerst na afloop van de *ṣalât* gehouden, maar zijn overigens gelijksoortig aan de preeken bij den Vrijdagsdienst. De geloovigen worden daarin o. a. aan de godsdienstplichten herinnerd, welke zij op den feestdag hebben te vervullen.

De in de wet voor deze godsdienstoefening aangewezen tijd duurt van zonsopgang tot op het oogenblik, waarop de zon haar hoogste punt aan den hemel heeft overschreden. Gewoonlijk heeft de feest-*ṣalât* in den vroegen morgen plaats, niet lang na zonsopgang. De Profeet placht te Medînah op de feestdagen de *ṣalât* op den *moeṣallâ* (zie blz. 64 v.) te houden. Volgens de wet verdient het echter de voorkeur, daartoe in de moskee bijeen te komen, indien deze althans niet te klein is, om allen te bevatten, hetgeen wegens den bij deze gelegenheid meestal grooten toeloop van geloovigen niet zelden voorkomt. In dat geval moet de plechtigheid ergens op een daartoe geschikt terrein in de open lucht plaats vinden [1]).

Op beide feestdagen behoort men zich door eenen *ghoesl* (zie blz. 57) in den vereischten staat van ritueele reinheid te brengen, zooals in de wet althans als *soennah* wordt aanbevolen. De „kleine" feestdag na afloop der vastenmaand is tevens die, waarop men verplicht is, zijne *zakât al-fiṭr* uit te deelen, tenzij men dit reeds vroeger mocht hebben gedaan. Het offeren op den grooten feest- of offerdag is een in de wet uitdrukkelijk als *soennah* aanbevolen, godsdienstig gebruik, niet alleen voor hen, die op dien dag als deelnemers aan den *ḥaddj* in het dal van *Minâ* vertoeven (zie § 36), maar in het algemeen voor alle Moslims. Volgens de overlevering toch zou de Profeet dit offerfeest reeds te Medînah in het 2de jaar na de *hidjrah* met zijne volgelingen hebben gevierd [2]).

Toch behoeft niet ieder geloovige zich persoonlijk daarmede te belasten [3]). Één stuk klein vee toch (dus een schaap of geit)

---

[1]) Zie over zulk eene godsdienstoefening buiten de moskee, waarbij de *bilal* op een bamboeladder klimt, om tot den *sĕmbahjang* op te roepen: A. L. van Hasselt, *Volksbeschrijving van Midden-Sumatra*, blz. 63 v.; vgl.: Ph. S. van Ronkel, *Oude Minangkabausche maandnamen*, t. a. p., blz. 332.

[2]) Zie: A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 138 v.

[3]) Het offeren op den 10den *Dzoe'l-ḥiddjah* is dus eene *soennat al-kifâjah* (vgl. blz. 48). Tot offeren verplicht is iemand slechts, wanneer hij zich daartoe uitdrukkelijk door eene gelofte heeft verbonden, of indien hij een offerdier als boetedoening wegens het overtreden van een wettelijk gebod moet slachten.

is volgens de wet voldoende voor de gezamenlijke leden van een huisgezin en het offeren geldt slechts als *soennah* voor volwassene, manlijke, vrije Moslims, die over voldoende middelen beschikken, om buitendien gedurende den 10den *Dzoe'l-ḥiddjah* en de drie daarop volgende dagen behoorlijk in hun onderhoud en dat der hunnen te kunnen voorzien. Vereenigen verschillende personen zich, om op gezamenlijke kosten te offeren, dan kunnen zeven personen tezamen met één stuk groot vee (een rund of kameel) volstaan [1]. Het vleesch der offerdieren moet als liefdegave (*ṣadaḳah*) onder de armen en behoeftigen worden verdeeld. Den offeraar is echter vergund, ook zelf iets van het offervleesch „wegens den daaraan verbonden zegen" te nuttigen.

In strijd met de benaming wordt feitelijk het „kleine" feest in de meeste Mohammedaansche landen met meer luister dan het „groote" gevierd. Dit laat zich trouwens gemakkelijk verklaren, daar het kleine feest tevens het einde van den moeilijken vastentijd is, terwijl er den 10den *Dzoe'l-ḥiddjah* geene dergelijke aanleiding tot feestvieren bestaat [2].

Ook in Ned.-Indië is de zgn. *hariraja* of *lĕbaran poeasa* (Mal.), of *garĕbĕg poewâsâ* (Jav.), d. w. z. de feestdag na afloop der vastenmaand, het feest bij uitnemendheid. Die dag wordt in niet-Inlandsche kringen dan ook, wegens de overeenkomst van de populaire viering daarvan met die der Europeesche en Chineesche nieuwjaarsdagen, ten onrechte wel „het Inlandsche nieuwjaar" genoemd [3]. Hoewel het deelnemen aan den bijzonderen dienst in de moskee op den feestdag, zooals reeds vermeld werd, niet verplicht is, verzuimen de meesten toch niet, deze godsdienstoefening bij te wonen. Blijkbaar wordt aan de onverplichte *ṣalât* bij deze buitengewone gelegenheid meer

---

[1] De wetboeken bevatten verder nauwkeurige voorschriften o. a. betreffende de ritueele wijze van offeren, de daarbij in acht te nemen ceremoniën en de vereischten, aan welke de offerdieren moeten voldoen. Zie bijv. *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 306—310; *Fatḥ al-Ḳarîb*, blz. 641—649; vgl. § 41.

[2] Zie over den luister bij de feest-*ṣalât* in de groote moskee te Mekka bij gelegenheid van het „kleine" feest en de slechts geringe deelname aan de feest-*ṣalât* op den 10den *Dzoe'l-ḥiddjah* te Minâ: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 92—95. Hoewel het „kleine" feest niet op den 1sten dag van het Mohammedaansche jaar valt, getuigt toch de dan alom te Mekka heerschende levendigheid, dat deze feestdag er „im ungeschriebenen Volkskalender..... Neujahrstag ist" (t. a. p., II, 96).

[3] Vgl. het slot van de voorafgaande nt. 2.

gewicht gehecht dan aan de onvoorwaardelijk verplichte *sĕmbahjang*'s in gewone tijden. Op Java, bijv., zullen de meeste hoofden, ook al komen zij des Vrijdags nooit in de moskee, dezen feest-*sĕmbahjang* niet licht verzuimen [1]). Na afloop van de feest-*ṣalât* pleegt men, in feestkleedij, bij zijne ouderen en meerderen bezoeken af te leggen, om voor de in het afgeloopen jaar jegens hen begane tekortkomingen vergeving te vragen. Wie zijne *pitrah* nog niet in de vastenmaand heeft uitgedeeld (vgl. blz. 92), brengt deze thans voor zichzelf en voor elk zijner familieleden bij den dorps-godsdienstbeambte of bij *goeroe*'s of *santri*'s. Vandaar ook wel de benaming *lĕbaran pitrah* voor dezen feestdag [2]).

De „groote" feestdag daarentegen is ook in Ned.-Indië van veel minder beteekenis dan de „kleine" en heeft er zich buiten de kringen van zeer vrome lieden nooit in populariteit mogen verheugen. Het gebruik, om op dezen dag offerdieren te slachten, is in den Archipel slechts hier en daar in zwang; men laat het dier dan door eenen deskundige op ritueele wijze slachten, om het offer aan alle wettelijke eischen te doen beantwoorden. Naar eene in het volksgeloof zeer verbreide voorstelling zal het geofferde dier den offeraar eenmaal op „de vlakte der opstanding" — den zgn. *maḥsjar* (Arab.), d. i. plaats, waar allen (nl. bij het laatste oordeel) bijeenverzameld worden — tot rijdier strekken.

Dat deze feestdag op Java wel *ba*ᶜ*da Bĕsar* wordt genoemd, werd hierboven (blz. 98) reeds vermeld. Andere gebruikelijke benamingen voor den grooten feestdag zijn *lĕbaran* of *hariraja hadji* en *hariraja Bĕsar* (Mal.), *garĕbĕg Bĕsar* (Jav.). De geheele 12de maand van het Mohammedaansche jaar wordt naar het daarin vallende „groote" feest niet slechts in het Maleisch maar ook op Java, de maand *Bĕsar* (d. i. de groote) genoemd [3]).

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 256 (*The Achehnese*, I, 238).

[2]) Zie verder over het gebruikelijke bezoeken van de graven, het versieren daarvan met groen en bloemen, en andere op dezen feestdag in zwang zijnde gebruiken: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 255 vv. (*The Achehnese*, I, 237 vv.); dezelfde: *De Islam in Ned.-Indië*, blz. 22 v. (Groote godsdiensten, 2de Ser., blz. 398 v.); dezelfde: *Het Mohammedanisme* (Colijn's Neerlands Indië, I, blz. 263 v.); Ph. S. van Ronkel, *Oude Minangkabausche maandnamen*, t. a. p., blz. 331 v.; A. L. van Hasselt, t. a. p., blz. 63 vv.; B. F. Matthes, t. a. p., blz. 87 v.; C. Poensen, t. a. p., blz. 40 v.

[3]) Vgl. over de viering van den „grooten" feestdag en de *ḳoerbân*-feesten in Atjèh: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 261 vv. (*The Achehnese*, I, 242 vv.).

Andere dan de beide hier genoemde feestdagen kent de wet feitelijk niet. Toch pleegt men van oudsher in alle Mohammedaansche landen nog verscheidene andere periodieke gedenkdagen van godsdienstigen aard in eere te houden. Sommige daarvan zijn slechts in bepaalde gewesten van belang en kunnen daarom hier onbesproken blijven[1]; andere hebben daarentegen een algemeen-moslimsch karakter en worden overal, of althans in zeer vele streken, jaarlijks met zekere feestelijkheid herdacht.

Over de laatstbedoelde periodieke gedenkdagen is hier — vooral met het oog op Ned.-Indië — het volgende op te merken:

1. Het begin van *Moeḥarram*, de 1ste maand van het Mohammedaansche jaar, onderscheidt zich volgens de wet door niets anders dan het vasten ter gelegenheid van den boven (blz. 97) reeds vermelden *ᶜÂsjoerâ'*-dag.

In Sjîᶜitische streken is het begin van *Moeḥarram* echter een belangrijke feesttijd. Daar wordt toch het geheele eerste derde deel dier maand, van den 1sten tot den 10den, aan de herdenking van Ḥoesain, den kleinzoon van den Profeet, gewijd, die als „rechtmatig *imâm*" (d. i. hoofd der moslimsche gemeente) tegen de Oemajjaden-chaliefen opgestaan, volgens de overlevering den 10den *Moeḥarram* van het jaar 61 der *hidjrah* (680 n. Chr.) als martelaar in den slag bij Kerbelâ' is gevallen. In Perzië draagt deze herdenking het karakter van een nationaal volksfeest, dat o. a. met godsdienstige omgangen en tooneelvoorstellingen wordt gevierd. Vele der daarbij in zwang zijnde volksgebruiken, welke thans met voorvallen uit het leven van Ḥoesain en diens ouderen broeder Ḥasan in verband worden gebracht, dateeren oorspronkelijk blijkbaar reeds uit oudere cultuurperioden van lang vóór den Islam. Ook elders wordt dit feest door de Sjîᶜieten met groote voorliefde in eere gehouden en zelfs in orthodox-moslimsche landen, waar de Islam aan Sjîᶜitische invloeden heeft blootgestaan (zooals o. a. in Voor-Indië) treft men sporen van de viering van dit Sjîᶜitische *Moeḥarram*-feest aan. In Ned.-Indië is dit, met name in sommige streken van Sumatra, eveneens het geval, hetgeen wel zal zijn te verklaren uit den

---

[1]) Men vindt ze beschreven in de speciaal over de zeden en gebruiken van bepaalde Mohammedaansche gewesten of plaatsen handelende werken, zooals dat van E. W. Lane over Caïro en dat van C. Snouck Hurgronje over Mekka. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 56 v. (Ind. Gids 1884, I, 418 v.).

vroeger van uit Hindostan op den Islam der Indonesiërs uitgeoefenden invloed. Dat de herdenking der Sjî^citische geloofshelden vroeger in den Indischen Archipel van nog grootere beteekenis moet zijn geweest, volgt wel uit de bijzondere benamingen, onder welke de maand *Moeḥarram* nog in verschillende streken bekend is[1]).

Een gebruik, dat van het groote *Moeḥarram*-feest slechts een onbeteekend onderdeel uitmaakt, maar in sommige streken ook als eene op zich zelf staande gewoonte voorkomt, is het nuttigen van eene bijzondere spijs op den *ᶜÂsjoerâʾ*-dag. Op Java pleegt deze spijs uit eene soort van pap te bestaan, welke *boeboer Soerâ* wordt genoemd[2]).

2. De tweede maand, *Ṣafar*, is naar het volksgeloof eene maand van onheil. Deze opvatting wordt wel met de omstandigheid in verband gebracht, dat de ziekte, aan welke de Profeet in de 3de maand van het jaar 11 is gestorven, zich reeds in *Ṣafar* begon te openbaren. Men vermijdt dus zooveel mogelijk, in deze maand zaken van eenig belang te ondernemen. Bijzondere beteekenis wordt vooral aan den laatsten Woensdag in *Ṣafar* gehecht. Wie echter ook dien dag zonder ongevallen heeft doorgebracht, meent zekere hoop voor het verdere deel des jaars te mogen koesteren. Mogelijk berusten deze voorstellingen oorspronkelijk op godsdienstige begrippen uit den oud-Arabischen heidentijd, welke later eene omwerking in moslimschen geest hebben ondergaan. Vrome lieden plegen dien Woensdag in passende stemming met gebeden door te brengen; de groote

---

[1]) Zoo wordt de 1ste maand van het Mohammedaansche jaar in Atjèh *Atʰan-Oetʰén* genoemd en oudtijds bij de Minangkabausche Maleiers: *boelan taboeiᵉ*, blijkbaar naar Ḥoesain's doodkist (Arab.: *taboet*), welke men bij de herdenkings-ceremoniën in processie pleegt rond te dragen. Vgl. ook hetgeen hierboven (blz. 97) werd opgemerkt over de op Java aan de maand *Moeḥarram* gegeven benaming *Soerâ*. — Zie verder over het *Moeḥarram*-feest: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 214 vv. (*The Achehnese*, I, 202 vv.); dezelfde: *Mekka*, II, 51, nt. 2; Ph. S. van Ronkel, *Nadere gegevens omtrent het Hasan-Hoesain-feest* (Tijdschr. Batav. Gen., 56 [1914], blz. 334 vv.); Intern. Archiv für Ethnologie, I [1888], blz. 191 vv.; het artikel „*Hasan-Hoesain- of Taboetfeest*" in de *Encyclop. v. Ned.-Indië*, II, [1918], blz. 63 v.; G. A. Herklots, *Qanoon-e-islam of Jaffur Shurreef*, London, 1832, blz. 148 vv., Madras, 1863, blz. 112 vv.; R. Dozy, *Het Islamisme*, 2de dr., bl. 301 vv.; G. v. Vloten, *Les drapeaux en usage à la fête de Huçein à Téhéran* (Intern. Arch. für Ethnol., 5 [1892], blz. 105 vv.); B. D. Eerdmans, *Der Ursprung der Ceremonien des Hoseinfestes* (Zeitschr. für Assyriol., 9 [1894], 280 vv.); Rev. du monde musulm., 21 [1912], blz. 306.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 217 v. (*The Achehnese*, I, 205); dezelfde: *Het Mohammedanisme* (Colijn's Neerlands Indië, I, blz. 263).

meerderheid echter vermaakt zich dan juist in feestvreugde en viert dezen dag met maaltijden en gezellige bijeenkomsten.

Ook in den Indischen Archipel kent men dezen „Eindwoensdag" (Mal.: *Rĕbo pĕngabisan*, Jav.: *Rĕbo wĕkasan*) en houdt dan wel gewijde maaltijden. Tegen booze invloeden tracht men zich op dien dag te versterken door water te drinken, of zich te baden in zee, in eene rivier of bij een put. Zegenbrengend acht men dat water vooral, wanneer het in aanraking is gebracht met de 7 Koranverzen, in welke Allâh over sommige menschen „heil" of „vrede" heeft uitgesproken. Die verzen pleegt men door eenen deskundige op een stuk papier te laten schrijven, en dit in het water te werpen, hetwelk men drinkt of waarin men zich baadt. Op Java is het wel gebruikelijk, zulk geheiligd water (*banjoe djimat*) op dien dag in de moskeeën voor de vele aanvragers gereed te houden [1]).

3. In de derde maand, *Rabîᶜ al-awwal*, wordt in de geheele Mohammedaansche wereld de geboortedag van den Profeet (*maulid an-nabî*) herdacht. Naar eene algemeen als geloofwaardig beschouwde overlevering is Mohammed op den 12den *Rabîᶜ al-awwal* gestorven. Bovendien heeft men echter later in den Islam willekeurig aangenomen, dat hij op dienzelfden dag, 63 jaren tevoren, tevens was geboren, en dat ook nog andere belangrijke gebeurtenissen in zijn leven juist op dienzelfden conventioneelen datum zouden zijn voorgevallen.

De herdenking van Mohammeds geboortedag is eerst langzamerhand in den Islam in zwang gekomen en nog tot in latere tijden bleven sommige wetgeleerden haar als eene verwerpelijke nieuwigheid (Arab.: *bidᶜah*) veroordeelen [2]). Maar tengevolge der steeds toenemende verheerlijking van den Profeet verwierf het *maulid*-feest zich op den duur in alle moslimsche landen groote populariteit [3]).

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 56 v.; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 219 v. (*The Achehnese*, I, 206 v.); dezelfde: *Het Mohammedanisme* (Colijn's Neerlands Indië, I, 263); T. P. Hughes, *Notes on Muhammedanism*, 2de dr., blz. 167.

[2]) Nog in de 16de eeuw achtte de bekende Sjâfiᶜitische geleerde Ibn Ḥadjar al-Haithamî het noodzakelijk de tegen het *maulid*-feest ingebrachte bedenkingen in eene afzonderlijke verhandeling te ontzenuwen. Zie: I. Goldziher, *Über den Brauch der Maḥjâ-Versammlungen*, blz. 2 (WZKM., t. a. p., blz. 34).

[3]) In eene bespreking der „gezegende" nachten in Bâdjoerî's *fiḳh*-boek wordt de nacht van het *maulid*-feest „de beste nacht van het jaar" genoemd en zelfs nog boven den *ḳadar*-nacht (zie blz. 106) gesteld. Als nachten van bijzondere beteekenis worden aldaar verder nog vermeld de beide hieronder te bespreken heilige nachten van (3) Mohammeds „hemelreis" en (4) het midden van *Sjaᶜbân* en ten slotte:

Bijna overal onderscheidt dit gedenkfeest zich hoofdzakelijk daardoor, dat in de woningen van vrome lieden (maar ook elders, bijv. in de moskeeën) zgn. *maulid*'s worden voorgedragen. Dit zijn levensgeschiedenissen van den Profeet in verzen en berijmd proza, afgewisseld met loftiederen. Eenige der meest gebruikelijke *maulid*'s zijn, in een bundeltje vereenigd, te Caïro uitgegeven [1]. De overige gebruiken, welke in verschillende Mohammedaansche landen op dezen gedenkdag en soms reeds eenige dagen tevoren in zwang zijn, kunnen hier in het algemeen onbesproken blijven [2].

In den Indischen Archipel is de herdenking van 's Profeten geboortedag een belangrijk feest, dat het officieele, zgn. „groote" feest op 10den *Dzoe'l-ḥiddjah* volkomen in de schaduw stelt. De geheele maand *Rabīᶜ al-awwal* wordt naar dit feest de maand *Moeloed* (Arab.: *maulid*) genoemd. Vooral aan de Javaansche hoven in de Vorstenlanden wordt deze gedenkdag luisterrijk en, evenals de beide officieele moslimsche feestdagen, als *garĕbĕg* gevierd. Op Java plegen de regenten op dezen dag de vromen op een zgn. *moeloedan*-maal te onthalen. Overal in de dorpen hebben bij deze gelegenheid godsdienstige maaltijden plaats, zoowel op den 12den als hier en daar ook op andere dagen in deze maand. Tot de gebruikelijke plechtigheden der godsdienstige herdenking van 's Profeten geboortedag behoort ook in Ned.-Indië de zgn. *dikir moeloed*, d. i. het voordragen van Mohammeds levensgeschiedenis [3].

(5) de nacht, welken men bij den *ḥaddj* te ᶜArafah doorbrengt, benevens (6) de Vrijdagnachten wegens den in het algemeen aan den Vrijdag verbonden zegen. Alle overige nachten des jaars worden daar uitdrukkelijk onderling volkomen gelijkwaardig genoemd. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 59 (Ind. Gids, 1884, I, 421).

[1]) Tot de *maulid*'s, welke zoowel te Mekka als in Ned.-Indië het meest in gebruik zijn, behooren die van Djaᶜfar al-Barzandjī en de op Java als de *sarapoelanam* bekende *maulid „sjarafi 'l-anâm"*, d. i. geboorte van „den roem des menschdoms." Zulke *maulid*'s worden overigens niet slechts ter herdenking van Mohammeds geboortedag, maar ook bij allerlei andere feestelijke gelegenheden voorgedragen. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 147; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 223, 226 (*The Achehnese*, I, 210, 212).

[2]) Zie: E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, t. a. p.; C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 57 vv.

[3]) Zie verder: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 220 vv. (*The Achehnese*, I, 207 vv.); dezelfde: *Het Mohammedanisme* (Colijn's Neerlands Indië, I, 263); J. Groneman, t. a. p., blz. 14 vv.; C. Poensen, t. a. p., blz. 154 vv.; P. J. Veth, *Java*, I (1875), blz. 393 v., IV (1907), blz. 448 v.; B. F. Matthes, t. a. p., blz. 80.

4. De zevende maand, *Radjab*, was bij de oude Arabieren eene heilige maand. Sporen daarvan bleven in Arabië ook in moslimschen tijd nog bewaard, hoewel men daaraan later eene gewijzigde, met den nieuwen godsdienst beter overeenstemmende beteekenis trachtte toe te kennen [1]).

Als een heilige nacht in deze maand geldt in den Islam die van [d. i. vóór] den 27sten *Radjab*, de zgn. *lailat al-mi*ᶜ*râdj*, d. i. de „nacht van de hemelreis". In dien nacht toch zou de Profeet volgens de legende, vergezeld van den engel Gabriël op het gevleugelde ros Boerâḳ eerst Jerusalem en vandaar uit den hemel hebben bezocht [2]). Ter herdenking van die gebeurtenis is de *lailat al-mi*ᶜ*râdj* in het bijzonder aan het voordragen van vrome hemelreis-legenden gewijd, welke, evenals de *maulid*'s, in berijmd proza en verzen zijn opgesteld. De daarin opgenomen gesprekken, welke de Profeet gedurende zijnen wonderbaarlijken tocht met God en den engel Gabriël zou hebben gevoerd, strekken den vromen Moslims niet slechts tot stichting maar tevens tot leering vanwege het vele, dat daarin voorkomt over Oordeelsdag, Paradijs en Hel en het leven hiernamaals. Deze voordrachten zijn ook onder de Mohammedanen in Ned.-Indië niet onbekend, maar slechts onder vrome lieden, die veel werk van den godsdienst maken. Aan de groote massa gaat deze herdenking van den *mi*ᶜ*râdj* geheel onopgemerkt voorbij [3]).

5. In het midden der achtste maand volgt nogmaals een heilige nacht. Het geloof aan de groote beteekenis van dezen

---

[1]) Zie: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2de dr., blz. 97 vv.

[2]) Vgl.: Koran XVII, 1 en 62; R. Dozy, *Het Islamisme*, 2de dr., blz. 85 v. en vooral: B. Schrieke, *Die Himmelsreise Muhammeds*, Der Islam VI [1916], blz. 1—30 en de aldaar geciteerde literatuur.

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 71; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 234 (*The Achehnese*, I, 219); E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, t. a. p. — Ook de nacht van den eersten Vrijdag in *Radjab* (de zgn. *lailat al-raghâ*ᶜ*ib*, d. i. de nacht der smeekbeden) geldt sedert de 5de eeuw in sommige Mohammedaansche landen als een heilige en wel, naar de populaire opvatting, omdat in dien nacht Âminah, 's Profeten moeder, zwanger geworden zou zijn. Maar het herdenken van dien nacht met daarop betrekking hebbende, gemeenschappelijke *dzikr*'s, werd steeds door vele rechtzinnige geleerden als eene afkeurenswaardige nieuwigheid veroordeeld en is in verscheidene landen, met name in het geheele Westen van den Islam en ook in Ned.Indië, volkomen onbekend gebleven. Zie: I. Goldziher, *Über den Brauch der Maḥjâ-Versammlungen*, blz. 2 vv. (WZKM., t. a. p., blz. 34 vv.); d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire othoman*, 1789, II, 358—368. Vgl. hierboven blz. 115, nt. 3.

zgn. „nacht van het midden van *Sjaᶜbân*" (Arab.: *lailat al-niṣf min Sjaᶜbân*) is overal onder de Moslims verbreid [1]). Men meent, dat God het lot der stervelingen daarin nog eens meer in het bijzonder voor het volgende jaar vaststelt. Daarom plegen vromen dien nacht wel wakende door te brengen, Gods genade inroepende en Hem smeekende, bewaard te mogen blijven voor de rampen en tegenspoeden, welke Hij wellicht voor den biddende mocht hebben bestemd [2]).

De godsdienstige maaltijden ter eere der afgestorvenen in de achtste maand (welke op Java als *Roewah*, d. i. allerzielenmaand, bekend is) komen in § 38 ter sprake.

De overige maanden van het jaar kenmerken zich niet door andere algemeen-moslimsche gedenkdagen dan de hierboven reeds genoemde beide officieele feestdagen, de in § 28 besproken vastentijden, en de in het volgende hoofdstuk te vermelden feestdagen van den *ḥaddj* [3]).

Blijkens de Circulaires van den Gouvernements-Secretaris van 5 Maart en 28 Juli 1918 is het de wensch der Indische Regeering, dat — voorzoover dit althans met de eischen van den dienst is overeen te brengen — van ambtelijke zijde worde rekening gehouden met de viering der Mohammedaansche feestdagen, welke als zoodanig in de Regeerings-Almanak zijn aangegeven, nl.: 10 *Moeharam*, 12 *Rabiᶜoe'l-awal*, 27 *Radjab*, 1 *Ramĕlan*, 1 *Sawal* en 10 *Dzoe'l-hidjah* [4]).

---

1) Deze nacht wordt ook *lailat al-barâ'ah*, d. i. „nacht der *barâ'ah* genoemd. Oorsprong en beteekenis dezer benaming — in Ned.-Indië uitgesproken als *barat*, of *bĕrat* (Mal., Jav.) — zijn onzeker.

2) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 76 v.; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 238 v. (*The Achehnese*, I, 222 v.).

3) Bovendien geldt op Java, zooals hierboven (blz. 97 v.) reeds vermeld is, ook de 8ste dag van de 10de maand (*Sjawwâl*) nog als een (overigens weinig belangrijke) feestdag, de zgn. *baᶜda Sawal*, d. w. z. feestdag (na afloop van de zesdaagsche vasten) van *Sjawwâl*, ook wel (naar de voor dien dag speciaal toebereide lekkernij) bekend als *hariraja koepat* of *kĕtoepat*.

4) Zie de Ind. Bijbladen nos. 8929 en 8974. — Evenzoo is het ook de wensch der Regeering, dat de Mohammedaansche landsdienaren des Vrijdags zooveel mogelijk in de gelegenheid worden gesteld, aan den Vrijdagsdienst deel te nemen.

HOOFDSTUK IV.

DE BEDEVAART (ḤADDJ).

§ 33. De Mekkaansche heiligdommen; inlijving van ḥaddj en ᶜoemrah bij den Islam.

Onder de verschillende heiligdommen te Mekka verdient de *Kaᶜbah*, „Allâh's huis", in de eerste plaats vermelding [1]). Deze plompe, reeds uit den oud-Arabischen heidentijd dateerende tempel is een zeer primitief, ongeveer kubusvormig, aan alle zijden dichtgemetseld gebouw. Toegang tot het binnenste der *Kaᶜbah* verleent slechts eene deur, welke in den Noordoostelijken muur op eene vrij aanzienlijke hoogte boven den grond is aangebracht, zoodat men, wanneer de *Kaᶜbah* wordt geopend — hetgeen slechts bij bijzondere gelegenheden voorkomt [2]) — eene trap tegen den muur moet plaatsen, om door de deur in het heiligdom te komen. Het inwendige der *Kaᶜbah* heeft overigens geene beteekenis voor den moslimschen eeredienst en is geheel ledig. De vier hoeken van den tempel zijn ongeveer naar de vier windstreken gericht. In den Oostelijken hoek is de heilige „zwarte steen" ingemetseld, ongeveer vijf voet boven den grond, zoodat de geloovigen hem bij de ceremonieele omgangen om Allâh's heiligdom gemakkelijk met de hand kunnen aanraken [3]). Reeds

---

1) Zie over de Mekkaansche heiligdommen: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 1—23 en *Bilder-Atlas zu Mekka*, Tafel I—III; dezelfde: *Bilder aus Mekka*, Leiden, 1889, Tafel I en III; dezelfde: *Über meine Reise nach Mekka*, Verhandl. der Gesellsch. f. Erdk. zu Berlin, 14 [1887], blz. 138 vv.; verder de afbeeldingen, kaarten en topographische beschrijvingen in de, aan het einde van dit handboek te vermelden werken over den *ḥaddj*. Ook Reland's 18-eeuwsche werk: *De religione Mohammedica* bevat eene waarschijnlijk door toenmalige bedevaartgangers medegebrachte prent, waarop de Mekkaansche tempel vrij duidelijk is afgebeeld.

2) Zie over het openen der *Kaᶜbah*: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 51, nt. 1; over de trappen, welke daarbij voor de deur der *Kaᶜbah* worden geschoven: *Mekka*, I, 11.

3) Ook in den Zuidelijken hoek der *Kaᶜbah* is een gewijde steen op gelijke hoogte boven den grond in den muur bevestigd. De vereering van heilige steenen

in den heidentijd werd de *Ka'bah* aan de buitenzijde met kleeden versierd en ook thans nog wordt jaarlijks, bij gelegenheid van den *ḥaddj*, uit Egypte een aldaar vervaardigd kostbaar kleed (in het Arabisch de *kiswah* genoemd) naar Mekka gezonden, waarmede de vier muren van de *Ka'bah* worden behangen en ook na afloop van den *ḥaddj* gedurende het geheele jaar behangen blijven [1]).

Tegenover den Oostelijken hoek der *Ka'bah*, in de onmiddellijke nabijheid daarvan, bevindt zich de heilige Zemzem-bron, welke thans is ingebouwd in een tamelijk ruim, van twee verdiepingen voorzien gebouw. Het water dezer bron, welke oorspronkelijk wellicht de aanleiding tot de stichting van Mekka is geweest, bezit naar Mohammedaansche opvatting wonderdadige geneeskracht [2]).

Dicht bij de Zemzem-bron, recht tegenover den Noordoostelijken muur der *Ka'bah*, treft men den zgn. *maḳâm Ibrâhîm*, d. i. „de standplaats van Abraham" aan, een blijkbaar eveneens reeds in den heidentijd vereerden steen, op welken volgens de moslimsche legende nog de sporen van Abrahams voetzolen zijn te zien. Boven die heilige plaats is een van dicht ijzeren traliewerk voorzien gebouwtje geplaatst.

De hier genoemde heiligdommen bevinden zich alle ongeveer in het midden van het ruime, rechthoekige, aan de vier zijden door zuilengalerijen omgeven, open plein van den zgn. *ḥaram*, de groote moskee te Mekka, welke in haren tegenwoordigen vorm eerst dateert uit den tijd, toen de Islam reeds een wereldgodsdienst was geworden en duizenden zich jaarlijks bij de bedevaart te Mekka plachten te verzamelen.

In het Noordoosten grenst aan de groote moskee de zgn. *mas'â*, d. i. de plaats, op welke de ceremoniën van den „loop" (Arab.: *sa'j*) tusschen de heiligdommen *Ṣafâ* en *Marwah* plaats

---

heeft bij de Arabieren ongetwijfeld evenzoo gebloeid als bij de oude Hebreën. Te Mekka bevinden zich nog op verscheidene plaatsen gewijde steenen, welke later, in den Islam, met Mohammedaansche legenden en verhalen uit den voortijd in verband zijn gebracht. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 21.

[1]) Het oude kleed wordt jaarlijks door de bewaarders der *Ka'bah* stuksgewijze verkocht. Eene afbeelding van een stuk der *kiswah* bevat de *Bilder-Atlas zu Mekka*, Tafel XVII.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 5 v., II, 25 vv., 319; dezelfde: *De hadji-politiek der Indische regeering*, blz. 21 v. (Onze Eeuw, 9 [1909], blz. 351 v.); vgl. de overige in het artikel „*Zemzem*" in de *Encyclopaedie van Ned.-Indië* IV [1921], blz. 831 geciteerde literatuur.

vinden. Oorspronkelijk waren dit twee heuvels, maar doordat de bodem van Mekka in den loop der tijden zooveel hooger is geworden, verheffen deze beide gewijde plaatsen zich thans niet meer belangrijk boven den beganen grond. *Ṣafâ* ligt ten Zuidoosten en *Marwah* ten Noorden van de moskee [1]).

Over den oorsprong der Mekkaansche heiligdommen en den daaraan verbonden cultus bezitten de Mohammedanen wel is waar zelfs tot in bijzonderheden afdalende overleveringen, maar deze missen alle historische waarde en zijn blijkbaar eerst tijdens den Islam ontstaan, nadat de Profeet den oorsprong van den Mekkaanschen eeredienst aan Abraham had toegeschreven.

De moslimsche legenden omtrent den bouw der *Ka^cbah* komen hoofdzakelijk op het volgende neer. Reeds Adam zou in de streek van Mekka zijn gekomen en toen de grondslagen voor den heiligen tempel aldaar hebben gelegd, met de hulp van engelen, die rotsblokken uit de omringende bergen aandroegen. Nadat de tempel later tijdens den zondvloed was verdwenen, kwam de aartsvader Ibrâhîm (Abraham) op die plaats. Deze herbouwde er met de hulp van zijnen zoon Ismâ^cîl op Gods bevel de *Ka^cbah* wederom op de oude grondslagen uit Adams tijd. Bij die gelegenheid zou hij zich op den zgn. *maḳâm Ibrâhîm* hebben geplaatst, om het bovenste gedeelte der *Ka^cbah* te kunnen metselen. Nadat de tempel was herbouwd, kreeg Ibrâhîm de opdracht, alle menschen tot de bedevaart naar Gods huis op te roepen. Zijne stem verkreeg daartoe zulk een kracht en omvang, dat zijne woorden over de geheele wereld konden worden verstaan. Een algemeen „*labbaika*!" (d. i. „tot uwen dienst") zou toen ten antwoord hebben weerklonken, niet slechts uit de kelen der toen levende menschen, maar zelfs ook van hen, die nog geboren moesten worden. Zij, die verzuimden te antwoorden, zijn volgens de legende voorbestemd, den *ḥaddj*-plicht te verzuimen. Daarop had Ibrâhîm als voorbeeld voor alle na hem komende menschen de ceremoniën van den *ḥaddj* volbracht. Een later afvallig geslacht echter ontwijdde het heilige feest door het invoeren van allerlei afgodische gebruiken, totdat eerst Mohammed weder de ware plechtigheden in eere herstelde.

Aan de *Zemzem*-bron en den *sa^cj* (den zevenmaligen ritueelen

---

[1]) Zie eene afbeelding van *Ṣafâ*: C. Snouck Hurgronje, *Bilder-Atlas zu Mekka*, Tafel VI.

loop tusschen *Ṣafà* en *Marwah*) is de volgende sage verbonden. Nadat Ḥadjar (Hagar) met haren zoon Ismâ^cîl door Ibrâhîm verdreven en aan haar lot overgelaten was, doolde zij eenzaam in de buurt van Mekka rond, door dorst gekweld. Radeloos beklom zij eerst den heuvel *Ṣafà*, om vandaar naar water uit te zien, vervolgens de daartegenover liggende hoogte *Marwah* en liep verscheidene malen in vertwijfeling van de eene plaats naar de andere heen en weder, totdat zij eindelijk, bij haren zoon teruggekeerd, water uit den grond zag opborrelen. Dit was de plaats, waar later de *Zemzem* werd gegraven en ter herinnering aan deze gebeurtenis zou het heen en weer loopen tusschen *Ṣafà* en *Marwah* als een godsdienstig gebruik tot op den huidigen dag zijn in stand gehouden.

Ook „de zwarte steen" in den *Ka^cbah*-muur zou reeds uit Adams tijd dateeren. Na oorspronkelijk wit te zijn geweest, was hij volgens de legende door de aanraking der zondige menschen later zwart geworden. Adam had den heiligen steen van God gekregen. Vervolgens zou deze, na tijdens den zondvloed in den berg *Aboe Ḳoebais* bij Mekka bewaard te zijn gebleven, later bij den herbouw der *Ka^cbah* door den engel Gabriël daaruit te voorschijn gebracht en door Ibrâhîm in den Oostelijken hoek der *Ka^cbah* ingemetseld zijn.

De Mekkaansche heiligdommen en de godsdienstige feesten, welke in den heidentijd zoowel te Mekka als op eenige plaatsen in de onmiddellijke nabijheid dier stad werden gevierd, dateerden zonder eenigen twijfel reeds uit overoude tijden. Voor het godsdienstig bewustzijn van Mohammeds tijdgenooten hadden zij echter geene groote beteekenis meer. Men placht de gebruikelijke ceremoniën jaarlijks te volbrengen, omdat eeuwenoude traditie dit nu eenmaal zoo medebracht, zonder zich daarbij echter nog rekenschap te kunnen geven van den waren zin dezer godsdienstige handelingen. Zeker is ook, dat de handel bij de jaarlijks terugkeerende feesten zeer op den voorgrond trad.

Reeds in den heidentijd bestond er onderscheid tusschen *^coemrah* en *ḥaddj*. De *^coemrah* was een godsdienstig bezoek aan den tempel te Mekka, waarbij waarschijnlijk ceremonieele omgangen om het heiligdom plaats vonden en in het bijzonder ook offerdieren werden geslacht. Waarschijnlijk werd de *^coemrah* steeds in de (destijds heilige) maand *Radjab* verricht, welk gebruik zelfs in den Islam nog lang in eere bleef, hoewel de

ʿoemrah toen niet meer aan een bepaalden tijd was gebonden. Daar de maand *Radjab* oorspronkelijk met de lente samenviel, dus met het jaargetijde, waarin jaarlijks het nieuw aangefokte vee ter wereld komt, schijnt de onderstelling niet gewaagd, dat de *ʿoemrah* oorspronkelijk een godsdienstig dankfeest is geweest, waarbij men de eerstgeboorten van zijn vee als bewijs van erkentelijkheid voor den verworven zegen aan de godheid offerde [1]).

De *ḥaddj* daarentegen was een godsdienstig feest van meer algemeenen aard, waaraan verscheidene Arabische stammen gelijktijdig plachten deel te nemen en dat ook niet alleen tot Mekka was beperkt. Men bezocht daarbij tevens eenige andere gewijde plaatsen (*ʿArafah, Moezdalifah* en *Minâ*) in de naaste omgeving van Mekka. *Ḥaddj* is een ook uit andere Semitische talen bekend woord, waarmede oorspronkelijk godsdienstige omgangen schijnen te zijn aangeduid. Dergelijke processiën werden hoofdzakelijk in eenige middelpunten van den eeredienst gehouden. De omwonende stammen moesten zich ter deelname daaraan dus tot eene bedevaart naar het centraal-heiligdom opmaken. Daardoor verkreeg het woord *ḥaddj* mettertijd tevens de beteekenis van „ten hoogtijde opgaan" [2]).

De *ḥaddj* te Mekka had plaats in de maand *Dzoeʾl-ḥiddjah*, welke oorspronkelijk met den herfst samenviel [3]). Het was dan een tijd van algemeenen godsvrede en levendigen handel. Wat in de moslimsche overlevering wordt bericht omtrent den ouden *ḥaddj* en de veelsoortige daarbij in zwang zijnde godsdienstige gebruiken is in het algemeen weinig betrouwbaar. Men zal mogen aannemen, dat de *ḥaddj* oorspronkelijk eene soort van nieuwjaarsfeest was, dat werd gevierd bij den overgang uit de heete, droge zomermaanden naar het koelere jaargetijde [4]).

---

[1]) Zie: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 78 vv., 98 vv.; C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 120 vv.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p., blz. 20.

[3]) Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 99 vv.; M. Th. Houtsma, *Het skopelisme en het steenwerpen te Mina*, Versl. en Meded. d. Kon. Acad. v. Wetensch., Afd. Letterk., 4de Reeks, VI [1904], blz. 205.

[4]) Zie over den *ḥaddj* in den heidentijd: C. Snouck Hurgronje, t. a. p., blz. 18 vv. en 125 vv.; J. Wellhausen, t. a. p., blz. 68 vv.; M. Th. Houtsma, t. a. p., blz. 194 vv.; vgl. ook: R. Dozy, *De Israëlieten te Mekka van Davids tijd tot in de 5de eeuw onzer tijdrekening*, Haarlem, 1864 (in welk geschrift de beroemde Leidsche hoogleeraar verband trachtte te zoeken tusschen sommige godsdienstige ceremoniën der oude Israëlieten en de *ḥaddj*-gebruiken).

Bij de hieronder (in § 36) volgende uiteenzetting der moslimsche *ḥaddj*-ceremoniën zal tevens gelegenheid zijn, ook den *ḥaddj* in den heidentijd nog nader te beschouwen.

Mohammed heeft van jongs af den *ḥaddj* gekend en dien ongetwijfeld ook meermalen medegevierd. Aanvankelijk bestond er echter geene aanleiding voor den Profeet, om het deelnemen aan deze oud-Arabische ceremoniën aan zijne volgelingen als plicht voor te schrijven en den *ḥaddj* dus als een bestanddeel van den door hem gepredikten godsdienst over te nemen. Integendeel moet hij zich menigmaal hebben geërgerd over verscheidene afgodische gebruiken, welke daarbij in zwang waren.

Eerst te Medînah is de Profeet hieromtrent tot andere inzichten gekomen [1]) en wel nadat hem daar duidelijk was gebleken, dat de Joden hem in geen geval als een waar Profeet wilden erkennen. De daardoor tusschen hem en de „schriftbezitters" ontstane verwijdering had, zooals reeds werd vermeld, (zie blz. 4), ten gevolge, dat Mohammed den Islam als „den godsdienst van Ibrâhîm" onafhankelijk maakte van Jodendom en Christendom. In dienzelfden tijd moet het hem om verschillende redenen wenschelijk zijn voorgekomen, om de reeds van oudsher door de Arabieren zoo hoog vereerde Mekkaansche heiligdommen en de daarmede onafscheidelijk verbonden godsdienstige feesten, zij het dan ook in eenigszins „gezuiverden" vorm, in den Islam over te nemen. Terugkeer naar Mekka scheen in dien tijd, bij de toegenomen macht der Moslims niet langer onmogelijk en ongetwijfeld moesten de moed en geloofsijver onder Mohammeds volgelingen in den strijd tegen Mekka ongemeen worden aangewakkerd, wanneer God zelf hun het deelnemen aan de Mekkaansche feesten als godsdienstplicht voorschreef. Het bezit der *Kaʿbah* werd daardoor in den strijd tegen de Mekkanen betrokken.

Achtereenvolgens verschenen nu openbaringen, waarin de *Kaʿbah* onmiddellijk met den Islam in verband werd gebracht en zoowel *ʿoemrah* als *ḥaddj* den Moslim tot godsdienstplicht werd gemaakt. Zie Koran III, 89 vv.: „De menschen zijn „jegens Allâh den *ḥaddj* naar het Huis verplicht, indien zij in „staat zijn, de reis daarheen te volbrengen" en Koran XXII, 25 vv.: „Eene zware straf zal de ongeloovigen treffen, die den „weg versperren naar de heilige bidplaats, welker bezit wij niet

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p., blz. 29 vv.; 41 vv.

„uitsluitend hebben toegekend aan degenen, die aldaar wonen, „maar ook aan hen, die ver af zijn." In die openbaring werd er voorts aan herinnerd, dat Ibrâhîm de *Kaʿbah* op Allâh's bevel weder opgebouwd en gereinigd en daarna alle menschen ten *ḥaddj* opgeroepen had; tevens werden de geloovigen daarin gewaarschuwd, zich bij het offeren en andere plechtigheden niet aan afgoderij schuldig te maken.

Het duurde echter na het verschijnen dezer openbaringen nog geruimen tijd, alvorens de Moslims „in staat waren", om de bedevaart te ondernemen. Eindelijk in het jaar 6 achtte de Profeet den tijd daartoe gekomen, ook al was verzet van de zijde der Mekkanen te voorzien. Met grooten nadruk werden de geloovigen daarom tot deelname aan den tocht aangespoord. Ook Koran II, 192 heeft daarop betrekking: „Volbrengt den „*ḥaddj* en de *ʿoemrah*," — zoo luidt die openbaring — „wanneer „gij weerhouden wordt [nl. tegenstand der Mekkanen ondervindt], „offert dan zoovele offerdieren als u mogelijk is, maar scheert „uwe hoofden niet, voordat de offerdieren de offerplaats bereikt „hebben!" — m. a. w. houdt vol, laat den moed niet zinken en volbrengt uwe gelofte, om te Mekka te offeren!

Maar deze eerste poging mislukte. Vernemende, dat Mohammed met de zijnen in aantocht was, rustten de Mekkanen zich tot krachtige tegenweer uit en trokken den Profeet tegemoet. Mohammed moest voor de overmacht zwichten en voorloopig van zijn plan afzien. Te *Ḥoedaibijah*, aan de grens van het heilige gebied van Mekka werden onderhandelingen aangeknoopt en ten slotte kwam een verdrag tot stand, waarbij in hoofdzaak werd bepaald, dat het den Moslims zou vergund worden, het volgende jaar naar Mekka te komen, om er drie dagen lang een bezoek aan het heiligdom te brengen en te offeren.

Toen dit verdrag bekend werd, waren velen onder Mohammeds aanhangers zeer daarover verontwaardigd. Men had zich immers voorgenomen niet te zullen rusten, voordat de offers ter bestemder plaatse waren aangekomen, en zag zeer goed in, dat te *Ḥoedaibijah* het doel van den tocht nog niet bereikt was. Slechts met moeite kon de Profeet de zijnen overreden, de medegenomen offerdieren te *Ḥoedaibijah* te slachten en zich daarna het hoofd te laten scheren. Men moest zich in het onvermijdelijke schikken. Eerst in het jaar 7 trokken de Moslims Mekka binnen en verrichtten daar, overeenkomstig de

bepalingen van het verdrag, eene *ᶜoemrah* [1]), waarna zij naar Medînah terugtrokken.

In het daarop volgende jaar (8 der *hidjrah*) werd Mekka door de Moslims veroverd. Sedert dien tijd werd geregeld door geloovigen aan den jaarlijkschen *ḥaddj* deelgenomen, aanvankelijk, in de jaren 8 en 9, in vereeniging met de nog niet bekeerde Arabische stammen. Beide malen was de Profeet niet zelf daarbij tegenwoordig. Maar bij den *ḥaddj* van het jaar 9 werd namens den Profeet door diens schoonzoon, ᶜAlî (den lateren chalief), aan de verzamelde pelgrims eene openbaring voorgedragen [2]), waarin alle bondgenootschappen der Moslims met de heidensche Arabieren werden opgezegd en alle heidenen voortaan van den *ḥaddj* werden uitgesloten. Zie vooral Koran IX, 28: „O gij, die „geloovig zijt, de heidenen zijn vuilnis; dat zij de heilige bidplaats „na dit jaar niet meer naderen! Vreest gij daardoor armoede „[door het afbreken der handelsrelatiën], — Allâh zal u uit zijnen „rijkdom schadeloos stellen als hij wil; Allâh is alwetend en wijs."

Daarmede was het terrein geëffend en kon de Profeet zelf in het volgende jaar (het 10de der *hidjrah*) de leiding van de bedevaart op zich nemen, om dien geheel naar zijne inzichten tot eene moslimsche godsdienstoefening te hervormen. De wijze, waarop hij in het laatste jaar zijns levens dezen *ḥaddj* (den zgn. „afscheids-*ḥaddj*") heeft volbracht, is sedert dien tijd het voorbeeld geworden, waarnaar alle latere geslachten zich zooveel mogelijk hebben gericht, om de *ḥaddj*-ceremoniën overeenkomstig de leer van den Islam te vervullen.

---

§ 34. Het wettelijke gebod, om deel te nemen aan de bedevaart. Vervulling van dien godsdienstplicht met name door de Nederlandsch-Indische Mohammedanen.

De *ḥaddj* geldt volgens de wet als een vijfde grondslag van den Islam. Ieder volwassen Moslim is verplicht, althans éénmaal in zijn leven, indien hij daartoe in staat is, den *ḥaddj* mede te

1) De zgn. *ᶜoemrat al-ḳadhâʾ*, welke benaming gewoonlijk verklaard wordt als de „afdoenings-" of „inhalings"-*ᶜoemrah*.

2) Koran IX, 1—12, 28 en waarschijnlijk ook vs. 36—37.

vieren. Dit voorschrift geldt niet alleen voor mannen, maar ook voor vrouwen [1]). Volgens Koran III, 91 immers is het „de mensch", die jegens God den *ḥaddj* naar „het Huis" is verschuldigd, voorzoover hij tot de reis daarheen „in staat is." Onder welke voorwaarden dit laatste het geval en een geloovige derhalve tot de bedevaart verplicht moet worden geacht, vindt men in de *fiḳh*-boeken nader omschreven. Gevorderd wordt daartoe o. a.: 1. het bezit der noodige middelen, niet alleen om de reis naar Mekka heen en terug behoorlijk te kunnen volbrengen, maar bovendien om zoowel zichzelf als zijn gezin gedurende den geheelen tijd zijner afwezigheid te onderhouden; 2. veiligheid van den weg naar Mekka, zoodat het reizen daarheen den pelgrim althans niet aan onmiddellijk gevaar blootstelt. Voor eene vrouw komt daarbij nog als voorwaarde, dat zij moet worden vergezeld door haren man of door een anderen in dit opzicht geschikten en goed te vertrouwen persoon.

Voor iemand, die in staat is de bedevaart te volbrengen, geldt het volgens de wet als gewenscht, dien godsdienstplicht zoo spoedig mogelijk te vervullen. Toch is het, althans volgens de Sjâfiʿitische leer, geoorloofd, dit voorloopig nog tot eene latere gelegenheid uit te stellen. Sterft iemand zonder de bedevaart te hebben volbracht, hoewel hij toch in de gelegenheid daartoe is geweest, dan moet zijn verzuimde *ḥaddj* alsnog door eenen plaatsvervanger op kosten zijner nalatenschap worden verricht [2]). Door éénmaal het jaarfeest te Mekka mede te vieren heeft men aan zijne wettelijke verplichting voldaan en behoeft dus later niet meer aan de bedevaart deel te nemen, hoewel dit ook in het vervolg steeds als een verdienstelijk werk blijft gelden [3]).

Aan de bedevaart wordt sedert eeuwen jaarlijks door tallooze scharen van pelgrims uit alle oorden van het Mohammedaansche

---

[1]) Verricht een minderjarige den *ḥaddj*, dan zal hem dit als een goed werk worden toegerekend. Hij is volgens de wet echter niet daartoe verplicht, evenmin als een slaaf, en moet later, nadat hij meerderjarig is geworden, nog minstens éénmaal aan den *ḥaddj* deelnemen (evenals ook een slaaf, nadat deze vrijgelaten is). Een krankzinnige moet onbekwaam worden geacht, om de vereischte *nijjah* te formuleeren en bijgevolg ook, om den *ḥaddj* geldig te volbrengen.

[2]) Zulk eenen plaatsvervanger noemt men eenen *badal*. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 310 v.; dezelfde: *De Atjèhers* II, 340 (*The Achehnese*, II, 308).

[3]) De ter voldoening aan het wettelijke gebod verrichte bedevaart wordt *ḥaddjat al-islâm* genoemd.

gebied deelgenomen. Zij komen gedeeltelijk over zee, gedeeltelijk (meestal in karavanen) over land. Na de verbrokkeling van het oude chaliefenrijk plachten jaarlijks de zelfstandig geworden heerschers in verschillende moslimsche landen ieder zijne eigene karavaan ter bedevaart te zenden. Zulke karavanen voerden gewoonlijk, bij wijze van veldteeken of standaard, een zgn. *maḥmal* mede, d. i. een op den rug van een kameel geplaatsten, rijk versierden Arabischen draagzetel[1]). Ieder onafhankelijk machthebber beijverde zich, om zulk een zichtbaar teeken zijner hooge waardigheid ter bedevaart te doen verschijnen. Nadat de Turksche sultans in lateren tijd weder een uitgestrekt gebied onder éénhoofdig gezag hadden gebracht, bleven zij jaarlijks, zoowel uit Syrië als uit Egypte, eene officieele karavaan met *maḥmal* naar de heilige stad zenden[2]). Met den Egyptischen *maḥmal* wordt tevens de boven (blz. 120) vermelde *kiswah* naar Mekka gebracht.

De meeste Mohammedanen in den Indischen Archipel zijn naar de letter der wet niet verplicht tot de bedevaart. Slechts weinigen toch kunnen over de daartoe vereischte geldmiddelen beschikken. Toch pleegt een zeer belangrijk deel der Inlandsche bevolking juist dezen godsdienstplicht met groote voorliefde te vervullen. Reeds van oudsher is dit in zekere mate het geval geweest. Afgezien van godsdienstige overwegingen was ook eerzucht een machtige drijfveer, om den bezwaarlijken tocht naar Mekka te ondernemen.

Er is toch een tijd geweest, waarin zij, die de bedevaart hadden volbracht, de zgn. *hadji's*, als het ware eene bijzondere klasse in de Inlandsche maatschappij vormden en met diep ontzag door hunne landgenooten werden behandeld. De reis naar de heilige stad was destijds eene gevaarvolle onderneming, welke moed en geestkracht vereischte en zelfs in het gunstigste geval gewoonlijk verscheidene jaren duurde. Geregeld verkeer met Mekka bestond toen nog niet. Wie zich uit den Archipel daarheen wilde begeven, moest zich wel aan een der kleine zeilvaartuigen toevertrouwen, welke langs de kusten van de eene haven naar de andere voeren. Men stelde zijne gezondheid,

---

1) Afbeeldingen van *maḥmal's* zijn in verschillende werken te vinden. Zie o. a.: C. Snouck Hurgronje, *Bilder-Atlas zu Mekka*, Tafel V; E. W. Lane, *Manners and customs of the Modern Egyptians*, Chapt. 24.

2) Zie over de *maḥmal's* bij de bedevaart: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 29, 83 v., 105.

dikwijls zelfs zijn vrijheid en leven gedurende de lange moeilijke reis in de waagschaal.

Geen wonder dus, dat de weinigen, die eene bedevaart onder zulke omstandigheden aandurfden en ten slotte behouden in hun vaderland terugkeerden, daar met zekeren eerbied werden beschouwd. Wie zooveel voor de vervulling van eenen godsdienstplicht op het spel had gezet, verdiende op zichzelf reeds bewondering. Bovendien onderscheidden de teruggekeerde *hadji's* zich destijds nog van hunne geloofsgenooten, niet alleen door hunne bijzondere kleeding [1]), maar tevens door grootere kennis en getrouwere naleving der wettelijke geboden, daar bijna alle toenmalige bedevaartgangers eenigen tijd te Mekka bleven vertoeven, om zich in die gewijde omgeving op de studie van den godsdienst toe te leggen.

Die tijd is thans echter in vele opzichten voorbij. Het toenemend verkeer, vooral de stoomvaart en de rechtstreeksche verbinding met het heilige land, deden het aantal Mekkagangers uit Indië voortdurend aangroeien. Duizenden heilbegeerigen werden nu jaarlijks in betrekkelijk korten tijd uit Ned.-Indië naar Mekka en vandaar weder huiswaarts gebracht. De gevaren en ongemakken der reis namen steeds af. Het aldus uitgebreide verkeer met Mekka werkte nivelleerend en het toenemend aantal der *hadji's* deed afbreuk aan hun persoonlijk aanzien.

Toch blijft ook thans nog wel iets van het traditioneele respect voor de Mekkagangers in de Inlandsche maatschappij bewaard [2]), en men mag het voor een deel daaraan toeschrijven, dat in vele gewesten zelfs eenvoudige *desa*-lieden en kleine landbouwers tot de bedevaart besluiten, welke hun toch, vooral

---

[1]) De kleederdracht, waardoor de *hadji's* in den Archipel zich ook thans nog veelal (maar niet meer altijd) onderscheiden, is die der gewone burgerij van Mekka, welke ook de pelgrims daar aannemen, ten einde zich niet in hunne eigene, Inlandsche kleedij aan den spot der Mekkanen bloot te stellen. De meeste *hadji's* beperken zich tegenwoordig na hunnen terugkeer in het vaderland tot het behoud van een tulband of althans tot de muts (de *koepiah*) daarvan, of wel tot het dragen van een fez, overigens weder de gebruikelijke Inlandsche kleederdracht aannemende.

[2]) Zoo komen, bijvoorbeeld, voor eene aanstelling tot *panghoeloe*, *naïb*, of priesterraads-lid wel is waar slechts personen in aanmerking, bij wie voldoende kennis der wetsvoorschriften mag worden ondersteld en wordt dan ook daarop in de eerste plaats gelet, maar de aanspraken van hen, die naar eene benoeming voor dergelijke functiën solliciteeren, worden naar de gangbare opvatting toch niet weinig verhoogd, wanneer zij erop kunnen wijzen, tevens de bedevaart naar Mekka te hebben volbracht.

in financieel opzicht, zulke hooge eischen stelt. Jarenlang plegen Inlanders, die overigens geen begrip van sparen hebben, een gedeelte hunner geringe inkomsten ter zijde te leggen, om eindelijk in staat te zijn, de lang gewenschte reis naar het heilige land te ondernemen. Anderen verpanden daartoe zelfs hunne have en bezittingen en zien er geen kwaad in, onder de meest bezwarende voorwaarden reisgeld op te nemen, hoewel dit alles toch inderdaad met de wet in strijd is.

Het aantal Mekkagangers, dat in de eerste helft der 19de eeuw nog zeer gering was, werd omstreeks 1859 reeds op ongeveer 2000 per jaar geschat. Later werd dit cijfer voortdurend grooter. Omstreeks 1886 kon men te Mekka jaarlijks op ongeveer 5000 pelgrims uit den Indischen Archipel rekenen. In de daarop volgende decennia werd dit aantal gemiddeld ruim 7000 per jaar en in moderne tijden steeg de toevloed van pelgrims nog in zeer belangrijke mate [1]. Verschillende omstandigheden van politieken zoowel als van economischen aard zijn van invloed op het aantal der jaarlijks uit den Archipel ter bedevaart komende pelgrims. In het algemeen mag men echter — met het oog op het bevolkingscijfer der verschillende Mohammedaansche landen — de pelgrims uit Ned.-Indië, in verhouding tot die uit andere streken, talrijk noemen. Reeds in de tijden der zeilvaart was dit evenzoo.

De overgroote meerderheid der *hadji*'s blijft tegenwoordig slechts zeer kort te Mekka. Gelegenheid, om hunne kennis van den godsdienst belangrijk uit te breiden of door eene fanatieke gezindheid te worden aangestoken, bestaat er voor hen nagenoeg niet gedurende den woeligen bedevaartstijd in de hun geheel vreemde omgeving, waarin zij zelfs de taal der inwoners niet kunnen verstaan. Zij komen bijna even onwetend terug als zij gegaan zijn, slechts verrijkt met eenige levenservaring en reisindrukken. Thuis gekomen hervat de groote meerderheid hare gewone bezigheden [2]. Ongegrond is dus het oordeel van hen,

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Notes sur le mouvement du pèlerinage de la Mecque aux Indes Néerlandaises* (Rev. d. Monde Musulm., 15 [1911], blz. 397 vv.); vgl.: het artikel „*Mekkagangers*" in de *Encyclopaedie van Ned.-Indië*, II [1918], blz. 697.

[2]) Toch vormt de bedevaart in zoover een keerpunt in het leven van vele *hadji*'s, dat ook zij, die zich vroeger in het algemeen weinig om de godsdienstige voorschriften plachten te bekommeren, na dien tijd gewoonlijk min of meer getrouw hunne *sĕmbahjang*'s en andere godsdienstplichten waarnemen.

die in alle *hadji*'s gevaarlijke elementen, opruiers, fanatieke personen of woekeraars meenen te moeten zien. Onder de Mekkagangers vindt men thans lieden uit alle standen en van dezelfde verscheidenheid als onder hen, die niet te Mekka geweest zijn: eenvoudige, rustige landbouwers, kooplieden, gepensionneerde ambtenaren, ijveraars voor den godsdienst, maar ook onverschilligen, ja zelfs wereldschgezinde pretmakers. De *hadji*'s vormen thans niet langer eene afzonderlijke klasse in de Inlandsche samenleving. De invloed, welke van hen mocht uitgaan, is geheel afhankelijk van hunne persoonlijkheid en van de omgeving, waarin zij verkeeren. Van bestuurswege worden hun geene voorrechten toegekend en zelden voelt de Inlandsche bevolking zich nog geneigd, om bijv. gemeentediensten voor hen te verrichten.

Van veel grootere beteekenis is de Mekka-reis echter ook thans nog voor de betrekkelijk weinigen, die na afloop der bedevaartsplechtigheden eenigen tijd te Mekka gevestigd blijven, met het doel, daar dieper in de heilige wetenschap door te dringen dan hun dit in het vaderland mogelijk zou zijn. Zij sluiten zich te Mekka bij de zgn. *Djâwah*-kolonie aan [1]) en komen dikwijls na een eenigszins langdurig verblijf geheel onder invloed van hunne Mekkaansche omgeving. Zij leeren dan verschillende uitingen van het volksleven in den Indischen Archipel minachten als strijdig met de Mohammedaansche wet, gaan den politieken toestand in hun geboorteland veroordeelen als onvereenigbaar met de (toch onbereikbare) idealen van den Islam en verliezen dikwijls hunne oorspronkelijke verdraagzaamheid. Toch zijn er ook onder hen velen, bij wie de moderne cultuur in menig opzicht waardeering vindt. Uit hun midden komen wetgeleerden voort, die, later naar hun vaderland teruggekeerd, daar tot de meest geziene godsdienstleeraars behooren. Voortdurend blijft de *Djâwah*-kolonie te Mekka met de in den Archipel thuisblijvenden in aanraking en het is vooral door hare tusschenkomst, dat de invloed van het godsdienstig leven in de heilige stad zich op de Inlandsche maatschappij doet gelden [2]).

---

[1]) Zie hierboven, blz. 27, nt. 2 en 3.

[2]) Zie over de *Djâwah*-kolonie uitvoerig: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 295—393.

In Ned.-Indië heerschte in de eerste helft der 19de eeuw, en zelfs nog lang daarna, in Europeesche kringen een ongunstig oordeel over de *hadji*'s. Men vertrouwde hen niet en meende, ten onrechte, in hen eene soort van fanatieke „priesters" te moeten zien. Men vreesde hunnen invloed op de bevolking en verweet hun bovendien, dat zij na hunnen terugkeer uit Mekka gewoonlijk op kosten hunner thuisgebleven landgenooten gingen leven, het land rondtrekkende, zgn., om zieken door hun gebed te genezen en andere wonderen te verrichten. Regeering en openbare meening stemden in deze ongunstige meening vrijwel overeen.

Dit verklaart de maatregelen der Regeering, welke aanvankelijk blijkbaar geen ander doel hadden dan het aantal Mekkagangers zooveel mogelijk te beperken. Eene resolutie van 18 October 1825 n°. 9 bepaalde, dat niemand meer de bedevaart mocht ondernemen zonder in het bezit te zijn van eenen reispas, waarvan de kosten niet minder dan *f* 110.— bedroegen. Eene nieuwe resolutie van 26 Maart 1831 n°. 24 bepaalde bovendien, dat wie de bedevaart zonder pas bleek te hebben verricht, na zijnen terugkeer het dubbele bedrag, *f* 220.—, zou moeten betalen. Een vonnis van het Hooggerechtshof, dat aan deze beide resolutiën alle rechtskracht ontzegde (omdat zij niet in het Ind. Stbl. waren afgekondigd), noopte den Gouverneur-Generaal Duymaer van Twist in 1852 deze besluiten in te trekken. Toch wilde men het voeren van den *hadji*-titel niet aan het goedvinden der bevolking overlaten en eene Ordonnantie van 1859 (Ind. Stbl. n°. 42) voerde twee nieuwe maatregelen in:

1. wie voortaan naar Mekka wilde gaan, moest eenen reispas daarvoor aanvragen, welke hem slechts zou worden verleend, indien hij naar het oordeel van den Regent voldoende had aangetoond, het noodige reisgeld te bezitten en tevens behoorlijk voor zijne achterblijvende betrekkingen gedurende den tijd zijner afwezigheid te hebben gezorgd. De pas, welke tevens tot bewijs zou strekken, dat de houder daarvan zijne voorgenomen reis werkelijk had volbracht, moest daarom ter visie worden aangeboden op alle plaatsen, waar een Nederlandsch consulair agent was gevestigd (later, sinds 1872, uitsluitend aan den Nederlandschen consul te *Djiddah*);

2. de uit Mekka teruggekeerde kon voortaan eerst na het afleggen van een examen vergunning krijgen, zich *hadji* te noemen

en de *hadji*-kleeding te dragen. De Regent toch moest hem „in bijzijn van eenen priester en desgeraden geacht ook van een achtenswaardig *hadji*" ondervragen, om zich ervan te overtuigen, dat hij werkelijk te Mekka was geweest. De Regent was ook krachtens art. 17 zijner Instructie (Ind. Stbl. 1859 n°. 102, vgl. Ind. Stbl. 1867 n°. 114) verplicht, nauwkeurig toe te zien, dat geen onbevoegde zich een „geestelijken titel" zou aanmatigen, en moest daartoe lijsten van alle *hadji*'s in zijn Regentschap aanhouden.

In de practijk bleek, dat deze maatregelen niet konden waarborgen, dat de vertrekkenden werkelijk de noodige geldmiddelen bezaten, noch dat zij, die zich *hadji* noemden, inderdaad te Mekka waren geweest [1]). Het wantrouwen der Regeering jegens de pelgrims in dit laatste opzicht was trouwens ongegrond, omdat bedrog bij het aannemen van den *hadji*-titel, wegens de groote kans op ontmaskering in de Inlandsche samenleving, nagenoeg ondenkbaar is. De voorgeschreven maatregelen werden dan ook ten slotte in de jaren 1902 en 1905, op advies van den toenmaligen Adviseur voor Inlandsche en Arabische zaken, Dr. C. Snouck Hurgronje, afgeschaft [2]).

In eene nieuwe Ordonnantie werd wel is waar wederom een reispas voor Mekkagangers voorgeschreven, maar thans slechts met het doel, om den Nederlandschen consul te *Djiddah* in staat te stellen, toezicht op de bedevaartgangers uit Ned.-Indië te houden en hun, als Nederlandsche onderdanen, zoo noodig, bijstand in den *Ḥidjâz* te verleenen [3]). Belemmering van de bedevaart ligt thans geenszins meer in de bedoeling der Indische Regeering.

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De hadji-politiek der Indische Regeering*, blz. 16 vv. (Onze Eeuw, 1909, II, blz. 346 vv.).

[2]) Zie: Ind. Stbl. 1902, n°. 317 en 318 en Ind. Stbl. 1905, n°. 288 en over de redenen, welke tot intrekking der vroegere maatregelen leidden: de Bijbladen n°. 5741 en 6244.

[3]) Zie: Ind. Stbl. 1902, n°. 318, later met eene geringe wijziging vervangen door Ind. Stbl. 1909, n°. 396. Vgl.: Ind. Stbl. 1909, n°. 397 (model van den reispas). Aanvullingen en wijzigingen bevatten de Ind. Staatsbladen van 1910, n°. 160, 1915, n°. 641 en 1917, n°. 497 (art. 6, n°. 108).

§ 35. Godsdienstige ceremoniën bij aankomst te Mekka. De ʿoemrah.

Wie oudtijds het gewijde gebied — den zgn. *ḥaram* [1]) — van Mekka betrad, om daar eenen *ḥaddj* of eene *ʿoemrah* te verrichten, placht zich vooraf in een staat van ritueele reinheid en godsdienstige wijding (Arab.: *iḥrâm*) te brengen. Dit gebruik werd in hoofdzaken door den Islam bestendigd.

Het heilige gebied van Mekka strekt zich tot op zekeren afstand buiten de stad uit en is door grenssteenen kenbaar gemaakt. Binnen die grenzen mag geen bloed vergoten, geen wild gedood, ja zelfs geen boom of struik omgehakt worden; alleen schadelijke dieren mag men er dooden [2]).

Het verdienstelijkste ware wel, indien iedere pelgrim zich reeds aanstonds bij zijn vertrek naar Mekka in den, voor het vervullen der bedevaartsplechtigheden vereischten, gewijden toestand bracht. Toch zou dit voor de meesten bij eene eenigszins langdurige reis te groote moeilijkheden medebrengen, en de wet staat dan ook toe, den *iḥrâm*-staat eerst aan te nemen, wanneer men op nader aangewezen punten is aangekomen, welke op eenigen afstand van de grenzen van het heilige gebied liggen.

Al wat buiten het gewijde gebied ligt, is *ḥill*, d. i. „profaan gebied." In het bijzonder wordt echter eene strook gronds, welke het gewijde gebied onmiddellijk omgeeft en gelegen is tusschen den *ḥaram* en de punten, waar men op zijn laatst den *iḥram* moet aannemen [3]), de *ḥill* genoemd. Het is dus het gebied, dat een naar Mekka op weg zijnd pelgrim niet anders dan als

---

[1]) Deze *ḥaram* is, zooals nader zal blijken, van veel grooteren omvang dan het hierboven (blz. 120) bedoelde, eveneens *ḥaram* genoemde plein der groote moskee.

[2]) Ook andere heilige plaatsen in Arabië hadden eenen dergelijken *ḥaram*. Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 78.

[3]) Deze plaatsen aan den buitensten omtrek van den *ḥill*, waar men op zijn laatst den *iḥrâm* moet aannemen, heeten *mîḳât* (meerv.: *mawâḳît*), d. w. z. plaats, waar het „de tijd" (Arab.: *waḳt*) is, nl. om den *iḥrâm* aan te nemen. Volgens de overlevering had reeds de Profeet zelf bepaalde plaatsen daartoe aangewezen op de voornaamste, destijds door de *ḥaddj*-karavanen gevolgde wegen, namelijk: *Dzoe'l-Ḥoelaifah*, *Ḳarn*, *al-Djoeḥfah* en *Jalamlam*, respectievelijk voor hen, die uit Medînah, Nedjd, Syrië en Jemen kwamen. Ja, zelfs *Dzât ʿIrḳ* zou hij reeds als *mîḳât* hebben vastgesteld voor hen, die later uit het toenmaals nog niet veroverde *Irâḳ* mochten komen! Deze plaatsen zijn thans niet alle meer met zekerheid terug te vinden. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 71.

moeḥrim (d.w.z. in *iḥrâm*-staat verkeerende) mag doortrekken. De meeste pelgrims doen thans de reis over zee en nemen gewoonlijk den *iḥrâm* te *Djiddah* aan.

Zij, die wonen in den *ḥaram* of den *ḥill* en aan de bedevaartsplechtigheden willen deelnemen, mogen den *iḥrâm* bij het verlaten hunner woningen aannemen en behoeven zich daartoe niet eerst tot buiten de grenzen van den *ḥill* te begeven. Om zich echter in den vereischten gewijden staat voor eene *ʿoemrah* te brengen, moeten de bewoners van den *ḥaram* steeds naar den *ḥill* gaan [1]).

De algemeene strekking der *iḥrâm*-voorschriften is, de geloovigen in een voor het verrichten der godsdienstige handelingen passenden, sacralen toestand te brengen. Deze bedoeling verklaart genoegzaam den aard der meeste *iḥrâm*-wetten, welke in het algemeen reeds in oud-Arabische gebruiken en opvattingen wortelen.

Na zich van zijne gewone kleederen te hebben ontdaan, moet de *moeḥrim* in plaats daarvan zijn lichaam met twee ongenaaide, nieuwe, of althans reine, en bij voorkeur witte doeken bedekken, van welke de eene (de zgn. *ridâʾ*) om de schouders geslagen en de andere (de zgn. *izâr*) om de lendenen bevestigd wordt. Wel mag hij aan de voeten sandalen dragen, doch het bovenste gedeelte zijner voeten moet evenals zijn hoofd en handen onbedekt blijven [2]). Vrouwen zijn van deze voorschriften betreffende de *iḥrâm*-kleeding in het algemeen vrijgesteld, maar moeten haar gelaat en handen eveneens onbedekt laten. Toch plegen vrouwen zich ook bij de bedevaart meestal te sluieren. Dit is, volgens de wetgeleerden, strikt genomen niet ongeoorloofd te achten, mits zij haren sluier dan (door middel van eene soort van gevlochten masker) althans op eenigen afstand van het gelaat dragen, zoodat niet in eigenlijken zin kan worden gezegd, dat de sluier haar gelaat bedekt.

Sommige *iḥrâm*-voorschriften vertoonen veel overeenkomst met de verbodsbepalingen, welke bij de oude Hebreeën moesten

---

[1]) De *iḥrâm* voor eene *ʿoemrah* kan wel is waar in elk willekeurig gedeelte van den *ḥill* worden aangenomen, maar van ouds worden toch drie bepaalde plaatsen in den *ḥill* in het bijzonder daartoe aanbevolen, nl. *Djiʿrânah*, *Tanʿîm* en *Ḥoedaibijah*. Gewoonlijk gaat men naar *Tanʿîm*, welke plaats dientengevolge ook wel kortweg *ʿOemrah* wordt genoemd. Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p., blz. 103.

[2]) Zie over den oorsprong der *iḥrâm*-kleedij en het verband tusschen deze bekleeding en die der dooden: A. J. Wensinck, *Some Semitic rites of mourning and religion*, Verhand. der Kon. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk., N. Reeks, Dl. 18, N⁰. 1 [1917], blz. 56 vv., 63 vv.

worden in acht genomen door hen, die eene zgn. Nazireër-gelofte hadden afgelegd. Ook voor den *moeḥrim* toch geldt, dat mes noch schaar op zijn hoofd of lichaam mogen komen. Hij mag zich dus gedurende den gewijden staat niet het haar of de nagels afknippen, zich niet scheren, zelfs niet kammen; ook alle geslachtelijk verkeer is hem dan volstrekt verboden. Eerst na het volbrengen der voorgeschreven godsdienstige plechtigheden mag hij tot den profanen toestand terugkeeren en den *iḥrâm*-staat met de daaraan verbonden onthoudingen afleggen.

Als aanbevelenswaardig geldt het, zich bij het aannemen van den *iḥrâm* door middel van eene volledige wassching (*ghoesl*) in ritueel reinen staat te brengen en eene *ṣalât* van twee *rakᶜah*'s te verrichten. Bij het aannemen van den *iḥrâm* spreekt men tevens voor het eerst de zgn. *talbijah* uit, welke hoofdzakelijk in den uitroep: *labbaika Allâhoemma*! (d. i. „tot uwen dienst, o God!") bestaat en ook gedurende het verdere verloop der ceremoniën nog telkens, bij tusschenpoozen, wordt herhaald, totdat men zijne godsdienstplichten geheel heeft vervuld [1]).

Even noodzakelijk als bij andere godsdienstige handelingen is ook bij het aannemen van den *iḥrâm*-staat het voorafgaand formuleeren van de *nijjah*, waarbij telkens moet worden aangeduid, of men zich hetzij voor eenen *ḥaddj*, hetzij voor eene *ᶜoemrah*, dan wel voor die beide plechtigheden tegelijk in gewijden staat brengt. In dit opzicht zijn volgens de wet de drie volgende wijzen van handelen geoorloofd [2]):

1. de *ifrâd* (d. i. het afzonderlijk maken), welke daarin bestaat, dat de pelgrim den gewijden staat slechts voor den *ḥaddj* en, eerst na dien volbracht te hebben, nogmaals afzonderlijk voor de *ᶜoemrah* aanneemt;

2. de *tamattoeᶜ*, — d. i. het benutten (eigenlijk: het genieten) nl. van de *ᶜoemrah*, om aldus den *ḥaddj* gemakkelijker te kunnen verrichten — welke daarin bestaat, dat iemand, die zich naar Mekka begeeft, om er den *ḥaddj* te verrichten, den gewijden staat voorloopig slechts voor eene *ᶜoemrah* aanneemt, daarop te

---

1) Andere *iḥrâm*-bepalingen zijn o. a. nog de volgende: jagen is den *moeḥrim* verboden, niet alleen in het heilige gebied, maar overal, zoolang hij in gewijden staat verkeert (daarentegen mag hij wel visschen); verder zijn alle parfumerieën hem verboden; een door iemand tijdens den *iḥrâm* gesloten huwelijkscontract is volgens de wet ongeldig, enz.

2) Zie voor het hier volgende: C. Snouck Hurgronje, t. a. p., blz. 82—102.

Mekka, na de *ᶜoemrah* te hebben volbracht, weder tot den profanen staat terugkeert en zich eerst tegelijk met de Mekkanen bij het begin der bedevaart in den *iḥrâm*-staat voor den *ḥaddj* brengt;

3. de *ḳirân* — d. i. het verbinden (nl. van *ḥaddj* en *ᶜoemrah*) — daarin bestaande, dat men den gewijden staat voor beide plechtigheden tegelijk aanneemt — of, wanneer men eerst slechts de *nijjah* voor de *ᶜoemrah* heeft geformuleerd, de *nijjah* voor den *ḥaddj* nog daaraan toevoegt, voordat men met de *ᶜoemrah* is begonnen — en vervolgens uitsluitend den *ḥaddj* doet. Door het volbrengen van den *ḥaddj* toch verricht men dan tegelijkertijd ook de *ᶜoemrah*, daar volgens de wet alle voor laatstbedoelde plechtigheid voorgeschreven ceremoniën ook bij den *ḥaddj* moeten worden in acht genomen.

Over de vraag, welke dezer drie verschillende handelwijzen bij het aannemen van den *iḥrâm*-staat de beste is te achten, loopen de meeningen der vier bestaande *fiḳh*-scholen uiteen. De hierboven aangegeven volgorde komt overeen met de Sjâfiᶜitische opvatting, volgens welke de *ifrâd* de voorkeur verdient en de *ḳirân* het minst aanbevelenswaardig is.

De *tamattoeᶜ* is oorspronkelijk door velen verboden geacht. De chalief ᶜOemar bedreigde zelfs ieder, die zich aan dit zgn. „profiteeren van de *ᶜoemrah* tot [het verrichten van] den *ḥaddj*" mocht schuldig maken, met steeniging. Toch kon men zich op het voorbeeld van den Profeet beroepen, die in het jaar 10 der *hidjrah* immers zelf deze wijze van handelen in toepassing had gebracht. Inderdaad schijnt Mohammed in dit jaar, nadat hij den gewijden staat had aangenomen, dezen kort daarop, althans nog vóór het begin van den *ḥaddj* weder te hebben afgelegd, blijkbaar, omdat de langdurige onthouding hem te zwaar begon te vallen. Vele zijner aanhangers zagen hierin eene ernstige overtreding der *iḥrâm*-wetten en de Profeet wist zich niet anders tegen hunne verwijten te verdedigen, dan door te verklaren, dat hij „tot het volbrengen van den *ḥaddj* had gebruik gemaakt van eene *ᶜoemrah*." Hij had namelijk bij zijne aankomst te Mekka eenige van ouds gebruikelijke plechtigheden verricht en verklaarde nu, dat deze ceremoniën gezamenlijk eene *ᶜoemrah* hadden gevormd. Er verscheen echter bovendien eene openbaring (Koran II, 192*b*), luidende: „Wie gebruik maakt van de *ᶜoemrah* tot [het verrichten van] den *ḥaddj*, [slachte] zoovele offerdieren als binnen zijn bereik ligt; hij, wien dit niet mogelijk is, vaste drie dagen

gedurende den *ḥaddj* en zeven dagen, nadat hij weder teruggekeerd is" .... enz. Wie deze openbaring onbevooroordeeld beschouwt, moet daaruit wel opmaken, dat de Profeet dus stilzwijgend toch erkende, te hebben gezondigd. Waarom anders een zoenoffer voor hem, die de *ᶜoemrah* benuttigt voor den *ḥaddj*?

Later in den Islam goldt de *tamattoeᶜ* echter algemeen als geoorloofd [1]). Voor hen, die geruimen tijd vóór den aanvang der bedevaart te Mekka komen, levert deze wijze van handelen het onmiskenbare voordeel op, dat zij den gewijden staat dan spoedig na hunne aankomst voorloopig weder kunnen afleggen en dus niet gedwongen zijn, om zich de daaraan verbonden ontberingen voortdurend tot na afloop der *haddj*-ceremoniën te blijven getroosten. Meestal wordt dan ook door de van elders komende pelgrims de *tamattoeᶜ* in toepassing gebracht en begint men dus bij aankomst in de heilige stad met het verrichten van eene *ᶜoemrah*.

De plechtigheden eener *ᶜoemrah* bestaan in den Islam daarin, dat men, na 1. het aannemen van den *iḥrâm*, 2. eenen zevenmaligen omgang (Arab.: *ṭawâf*) om de *Kaᶜbah* verricht, daarop 3. den *saᶜj*, den ceremonieelen loop tusschen *Ṣafâ* en *Marwah*, laat volgen en 4. de plechtigheid besluit met zich het hoofd bij *Marwah* te laten scheren.

Voor den *ṭawâf*, welke steeds op dezelfde wijze wordt volbracht, hetzij als deel van den *ḥaddj* of van de *ᶜoemrah*, hetzij als afzonderlijke godsdienstige plechtigheid, gelden de navolgende wetsvoorschriften. Men begint den omgang door zich tegenover den heiligen „zwarten steen" te plaatsen en vervolgens naar rechts te loopen, zoodat men de *Kaᶜbah* steeds aan zijn linkerkant — dus aan de zijde, waar zich het hart bevindt — houdt en herhaalt den omgang zeven malen achtereen. Hij, die deze ceremonie verricht, moet in ritueel reinen staat verkeeren. Verder behoort het tot de voor den *ṭawâf* in de wet als *soennah* aanbevolen gebruiken o. a., om den zwarten steen, indien dit zonder dringen kan geschieden, te kussen, of, indien dit wegens de volte rondom de *Kaᶜbah* niet mogelijk is, althans met de hand aan te raken, of desnoods slechts naar dien steen te wijzen, — de zeven omgangen zonder tusschenpoozen op elkander te doen

[1]) Toch is iemand, die den *tamattoeᶜ* (of den *ḳirân*) in toepassing brengt, volgens de wet verplicht, een offerdier te slachten, indien hij althans niet te Mekka of in de omgeving der heilige stad woont, maar tot de van elders komende pelgrims behoort.

volgen, — de eerste drie omgangen in versnelden tred te doen, — en den *ridâ'* zóó om te slaan, dat de rechterarm zich daarbuiten vrij kan bewegen. In de wetboeken vindt men voorts de heilige formules aangegeven (meestal gemeenplaatsen, beden om Allah's genade, enz.), welke men bij de verschillende phasen der *ṭawâf*-plechtigheid moet reciteeren. Als aanbevelenswaardig geldt het, om na afloop van den *ṭawâf* eene *ṣalât* van twee *rakah*'s achter den *maḳâm Ibrâhîm* te verrichten en den zwarten steen, zoo mogelijk, nogmaals tot afscheid te betasten.

Om den *sa^cj* te verrichten — oorspronkelijk eene oudheidensche plechtigheid, bestaande in godsdienstige omgangen tusschen *Ṣafâ* en *Marwah*[1]) — heeft men zich uit den *masdjid* eerst naar *Ṣafâ*, vervolgens langs den *mas^câ* naar *Marwah* en vandaar langs denzelfden weg weder naar *Ṣafâ* terug te begeven en den afstand tusschen de beide plaatsen zeven malen achtereen af te leggen. In het algemeen geldt het als aanbevelenswaardig, om niet anders te loopen, dan zooals men gewoon is, behalve op een nader aangewezen gedeelte van den weg, dat in wat snelleren gang — welke in het Arabisch als *sa^cj* (d. i. „loopen") wordt aangeduid — behoort te worden afgelegd. Daar men bij *Ṣafâ* is begonnen, bevindt men zich aan het einde van den *sa^cj* dus bij *Marwah*.

Aldaar moet men zich tot besluit van de *^coemrah* het hoofd laten scheren. Oudtijds was het scheren steeds eene, op een offer of op het volbrengen van eene gelofte volgende godsdienstige plechtigheid, welke oorspronkelijk wellicht ook zelf de beteekenis van een haaroffer had[2]). Maar in den Islam is het offeren te *Marwah*, zooals dat vermoedelijk in den heidentijd placht te geschieden, in onbruik geraakt; slechts de plicht, zich daar het hoofd te laten scheren, bleef nog bewaard. In de wetboeken wordt verder nauwkeurig omschreven, wat men onder het „scheren" van de haren heeft te verstaan en wie daarvan (bijv. wegens ziekte) is vrijgesteld; volgens de wet zou het desnoods reeds voldoende zijn, slechts drie zijner haren aan deze

---

[1]) Dergelijke omgangen waren in den heidentijd ook elders wel gebruikelijk. De heidensche oorsprong van den *sa^cj* blijkt o. a. reeds uit Koran II, 153, waarin werd verklaard, dat *Ṣafâ* en *Marwah* zouden mogen worden vereerd „als heiligdommen van Allâh" en dat het „geen zonde" voor een Moslim zou zijn, indien hij den omgang tusschen beide heilige plaatsen wilde verrichten.

[2]) Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 79 en 124.

kunstbewerking te onderwerpen; vrouwen kunnen volstaan met zich de punten van het haar te laten afknippen.

De vorm, dien de *ʿoemrah* aldus in den Islam heeft verkregen, is, zooals boven reeds werd opgemerkt, waarschijnlijk bij toeval ontstaan, toen de Profeet in het jaar 10, na den *iḥrâm* te hebben afgelegd, zich gedwongen zag, te verklaren, dat eenige godsdienstige ceremoniën (namelijk de hier beschrevene), welke hij voorloopig gedurende zijn verblijf te Mekka had verricht, tezamen eene *ʿoemrah* hadden gevormd en dat hij die had „benuttigd" tot het volbrengen van den *ḥaddj*.

Ook aan pelgrims, die niet met eene *ʿoemrah* beginnen, wordt het in de wet als *soennah* aanbevolen, om dadelijk bij aankomst te Mekka eenen *ṭawâf* om de *Kaʿbah* te verrichten, den zgn. „begroetings-*ṭawâf*" of „*ṭawâf* van aankomst" [1]).

Nagenoeg alle pelgrims hebben gedurende hun verblijf in het heilige land de hulp en voorlichting noodig van een met de plaatselijke omstandigheden goed bekenden Mekkaanschen gids, eenen zgn. *sjêch* of *moeṭawwif* [2]). Deze gidsen zijn te Mekka zeer talrijk en vormen er een georganiseerd gilde. Zij zijn den pelgrims op allerlei wijzen behulpzaam, — natuurlijk niet zonder belooning — zoowel bij het huren der noodige rijdieren en het zoeken van een behoorlijk onderkomen, als bij het verrichten der voorgeschreven godsdienstige ceremoniën; zelfs treden zij desnoods wel als geldschieters op voor klanten, die verzuimd mochten hebben, een voldoend bedrag aan contant geld mede te brengen. Iedere *sjêch* pleegt, naarmate zijner kennis van de taal, zeden en eigenaardige gewoonten der bedevaartgangers eener bepaalde streek, in het bijzonder dezen tot gids te zijn, en zoo vindt men te Mekka o. a. ook afzonderlijke *Djâwah*-gidsen.

---

[1]) Arabisch: *ṭawâf at-taḥijjah* of *ṭawâf al-ḳoedoem*. Meestal laat men dan nog eenen *saʿj* daarop volgen. Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p., blz. 108.

[2]) Turksch: *delîl*. Het woord *sjêch* beteekent in het algemeen iemand van zekeren leeftijd en zeker aanzien en wordt te Mekka in het bijzonder ook ter aanduiding van een pelgrimgids gebruikt. Een *moeṭawwif* is letterlijk „iemand, die [de pelgrims] den *ṭawâf* laat verrichten". Zie over de organisatie en de uitoefening van dit eigenaardig-Mekkaansche beroep en de wijze, waarop de *sjêch*'s hun geld aan de pelgrims verdienen maar ook op hunne beurt wederom een aanzienlijk bedrag daarvoor aan de Mekkaansche overheid moeten afdragen: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 28 vv.; 98—101; 309 vv.; dezelfde: *De hadji-politiek der Indische Regeering*, blz. 6 vv. (Onze Eeuw, t. a. p., 336 vv.).

De pelgrims uit den Indischen Archipel komen nagenoeg allen over zee en landen te *Djiddah*. Reeds bij aankomst aldaar worden zij door hunne gidsen opgewacht, aan wier leiding zij zich gedurende hun geheele verdere verblijf in het heilige land plegen toe te vertrouwen. De meeste bedevaartgangers uit Ned.-Indië komen reeds eenigen tijd vóór den aanvang van het jaarfeest te Mekka aan, liefst nog vóór het begin der vastenmaand, wegens den bijzonderen zegen, welken men aan het doorbrengen dier heilige maand in de gewijde Mekkaansche omgeving verbonden acht. Zij, die zich niet voor langeren tijd te Mekka willen vestigen, plegen na afloop van het bedevaartsfeest weder zoo spoedig mogelijk de terugreis naar hun vaderland te aanvaarden. Gewoonlijk tracht iedere *sjêch* onder de aan zijne hoede toevertrouwde pelgrims, zoo mogelijk, personen te vinden, die bereid en tevens geschikt zijn, om tegen zekere vergoeding na hunnen terugkeer in den Archipel onder hunne landgenooten als wervers van nieuwe klanten voor hem op te treden.

Te *Djiddah* is sedert 1872 een Nederlandsch consulaat gevestigd ter behartiging van de belangen der Nederlandsche onderdanen gedurende hun verblijf in den *Ḥidjâz*. Daar moeten de uit Ned.-Indië afkomstige pelgrims hunne reispassen laten viseeren. De consul behoudt de aan den pas gehechte strook, welke de noodige gegevens bevat betreffende persoon en herkomst van den pelgrim, alsmede eene opgave van de personen, aan wie in geval van overlijden zijne nagelaten goederen moeten worden overhandigd.

Te *Djiddah* hebben de pelgrims zich tevens, alvorens naar Mekka te mogen doorreizen, aan de quarantaine-maatregelen te onderwerpen, welke, aanvankelijk (sedert 1871) door de Turksche regeering ingesteld en later overeenkomstig de besluiten der internationale sanitaire conventies van Parijs in 1894 en 1903 nader geregeld zijn [1]).

---

[1]) Zie: Ind. Stbl. 1898, n°. 287 en 1907 n°. 489.

§ 36. De ḥaddj-ceremoniën.

Nog vóór het begin van den *ḥaddj* wordt te Mekka op den 7den *Dzoe'l-ḥiddjah* na de middag-*ṣalât* in de groote moskee (meestal door den *ḳâdhî* der heilige stad) eene toespraak tot de geloovigen gehouden, in welke in het bijzonder de gedurende de volgende dagen door de bedevaartgangers te vervullen plichten worden vermeld. Deze *choeṭbah* geldt volgens de wet als eene *soennah*.

Op den volgenden dag, den 8sten *Dzoe'l-ḥiddjah* — den zgn. *tarwijah*-dag [1]) — plegen zij, die het jaarfeest willen medevieren, uit Mekka naar de vlakte van *ʿArafah* (ook *ʿArafât* genoemd) te vertrekken, welke ten Oosten van Mekka ligt en van daar per kameel in ongeveer vier uren is te bereiken. De weg naar *ʿArafah* voert langs het (buiten den *ḥaddj*-tijd meestal onbewoonde) vlek *Minâ* [2]). Volgens de wet is het aanbevelenswaardig, om reeds zoo vroeg te *Minâ* aan te komen, dat men er, naar het voorbeeld van den Profeet, de middag-*ṣalât* kan verrichten en om vervolgens tot zonsopgang van den 9den *Dzoe'l-ḥiddjah* aldaar te blijven, ten einde er ook nog de vier volgende *ṣalât*'s te volbrengen. Een en ander is evenwel niet verplicht en van oudsher plegen dan ook de meeste pelgrims, zonder oponthoud te *Minâ*, terstond naar *ʿArafah* door te gaan, waar zij omstreeks den avond aankomen. Ook de beide bovengenoemde, officieele karavanen met de *maḥmal*'s trekken rechtstreeks daarheen.

De 9de *Dzoe'l-ḥiddjah* is de „dag van *ʿArafah*". De voor dien dag in de wet voorgeschreven plechtigheid bestaat uitsluitend in den zgn. *woeḳoef* te *ʿArafah*, d. i. het vertoeven aldaar gedurende den vastgestelden tijd, nl. van af het oogenblik, waarop de zon haar hoogste punt aan den hemel heeft overschreden tot na zonsondergang. Uit de beschrijving der *ḥaddj*-ceremoniën

---

1) De beteekenis dier benaming is onzeker. Volgens de moslimsche geleerden zou men dezen dag aldus noemen, omdat de pelgrims zich den 8sten *Dzoe'l-ḥiddjah* van water voor de volgende dagen plegen te voorzien. Zij vatten *tarwijah* dus op in den zin van drenken. Mogelijk was oudtijds op den 8sten eene thans niet meer bekende ceremonie in gebruik, aan welke die dag zijnen naam ontleende. Vgl.: M. Th. Houtsma, t. a. p., blz. 211 v.

2) In lateren tijd *Moenâ* genoemd. Zie afbeeldingen dezer plaats gedurende den feesttijd in C. Snouck Hurgronje's *Bilder aus Mekka*, Tafel X—XI.

door Burckhardt en andere Europeesche reizigers, die de bedevaart hebben bijgewoond, zou men de voorstelling krijgen, alsof de plechtigheid te *ᶜArafah* hoofdzakelijk in het aanhooren van eene preek bestond. Zulk eene preek is echter in de wet niet voorgeschreven. De wet stelt geen bijzondere ceremoniën voor den *woeḳoef* te *ᶜArafah* vast; de pelgrims moeten daar slechts hebben „vertoefd" [1]), hoewel het natuurlijk als verdienstelijk geldt, om den tijd van den *woeḳoef* tevens zooveel mogelijk in gepaste godsdienstige stemming door te brengen, liefst met gebeden, aanroepingen van God, het reciteeren van Koranverzen, enz.; een voorganger geeft daarbij aan de verzamelde menigte het voorbeeld [2]).

Dat de opmerkelijk eenvoudige *woeḳoef*-ceremonie te *ᶜArafah* in den Islam slechts een overblijfsel kan zijn van eene oudheidensche plechtigheid van grootere beteekenis, is eene voor de hand liggende onderstelling [3]). Waarschijnlijk golden althans sommige der bergen, welke de uitgestrekte vlakte van *ᶜArafah* aan de Noordzijde begrenzen, oudtijds als heilig. De Islam heeft echter de vereering dier bergen — met name die van „den berg van *ᶜArafah*", nl. den *Djabal ar-rahmah* (d. i. den berg der genade), — niet overgenomen [4]). De *woeḳoef* behoeft volgens de wet niet bij voorkeur op dien berg plaats te vinden, hetgeen trouwens wegens de talrijkheid der menigte ook niet mogelijk zou zijn. „Geheel *ᶜArafah* is *mawḳif*" (d. i. plaats van den *woeḳoef*), zou de Profeet hebben gezegd [5]).

---

[1]) Zie: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, I, 328, waar zelfs erop wordt gewezen, dat men den tijd van den *woeḳoef* ook slapende zou mogen doorbrengen.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 141 en 148. De bedoelde reizigers hebben waarschijnlijk in de meening verkeerd, dat de door dezen voorganger gehouden stichtelijke toespraken eene voor den *woeḳoef* voorgeschreven preek vormden.

[3]) Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 82 en 120; M. Th. Houtsma, t. a. p., blz. 196.

[4]) Toch bleven omgangen met fakkellicht op den berg van *ᶜArafah* ook nog in den Islam tot de, als zgn. „nieuwigheden" (Arab.: *bidᶜah*'s) gebrandmerkte, afgodische praktijken behooren, aan welke vele pelgrims tot voortdurende ergernis der moslimsche wetgeleerden zich steeds weder bezondigden. Wellicht had dan ook het hierboven vermelde voorschrift, om den nacht vóór den *ᶜArafah*-dag bij voorkeur te *Minâ* door te brengen, oorspronkelijk geen ander doel, dan te voorkomen, dat de geloovigen zich te *ᶜArafah* aan dergelijke heidensche gebruiken zouden schuldig maken. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 151 v.

[5]) Zie afbeeldingen van *ᶜArafah* in C. Snouck Hurgronje's *Bilder aus Mekka*, Tafel XIII—XVI.

De *woekoef* te *ᶜArafah* geldt in den Islam als een hoeksteen der bedevaart. „De *haddj* is *ᶜArafah*", laat men den Profeet in de overlevering zeggen. Wie verzuimt, om bij den *woekoef* tegenwoordig te zijn, „dien ontgaat", volgens de wet, „de *haddj*", d. w. z.: die kan zijn verzuim dat jaar niet weder herstellen. Hij moet (na de ceremoniën van eene *ᶜoemrah* te hebben volbracht) den *ihrâm* afleggen en den *haddj* in het volgende jaar nogmaals opnieuw verrichten. Als buitengewoon gezegend geldt de bedevaart van een jaar, waarin de dag van *ᶜArafah* op Vrijdag valt; de toevloed van pelgrims pleegt dan veel grooter te zijn dan in andere jaren.

De 10de *Dzoeʾl-hiddjah* is de groote „offerdag" (Arab.: *jaum al-adhhâ* of ook: *jaum an-nahr*, d. i. „slachtdag"), aldus genoemd naar de offerdieren, welke dan te *Minâ* door hen, die aan de bedevaart deelnemen, maar bovendien ook elders door vele Moslims worden geslacht, zooals in de wet — gelijk hierboven (blz. 110) reeds werd vermeld — als *soennah* wordt aanbevolen.

Alvorens zich voor het offerfeest naar *Minâ* te begeven, hebben de pelgrims den nacht van den 9den op den 10den te *Moezdalifah* door te brengen, dat gelegen is tusschen *ᶜArafah* en *Minâ*, op ongeveer gelijken afstand van die beide plaatsen. Men vertrekt daarheen na afloop van den *woekoef* te *ᶜArafah*, terstond na zonsondergang van den 9den *Dzoeʾl-hiddjah*. Dat deze tocht (de zgn. *ifâdhah*) nog altijd in een woesten wedloop pleegt te ontaarden, om zoo vroeg mogelijk te *Moezdalifah* aan te komen, is volkomen in strijd met de wettelijke voorschriften, welke hierbij juist orde, kalmte en waardigheid aanbevelen. Zonder twijfel moet dit snelle loopen bij de *ifâdhah* een oud, sedert den heidentijd nog in stand gebleven gebruik zijn.

Te *Moezdalifah* wordt door de bedevaartgangers 's nachts tegen het aanbreken der eerste morgenschemering nogmaals een *woekoef* gehouden, welke overeenkomt met dien te *ᶜArafah*, doch slechts korten tijd duurt. In den heidentijd was daartoe eene bijzondere plaats, de zgn. „heilige *masjᶜar*" (d. i. plaats van godsvereering), aangewezen, maar de Profeet zou, volgens de overlevering, de geheele vlakte van *Moezdalifah* (evenals die van *ᶜArafah*) tot *mawkif*, d. i. plaats van den *woekoef*, hebben verklaard[1]).

[1]) In den heidentijd had te *Moezdalifah* eene godsdienstige plechtigheid ter eere van den god *Koezah* plaats, die zich naar oud-Arabische opvatting in vuur open-

Terstond na dezen *woekoef* en nog vóór zonsopgang begint „de tweede *ifâdhah*", nl. van *Moezdalifah* naar *Minâ*, waar men reeds in de vroegte aankomt. Aldaar zijn dan de drie [1]) volgende ceremoniën te vervullen:

1. Het steenwerpen, hetwelk daarin bestaat, dat men zeven steentjes één voor één op den zgn. „steenhoop der *ʿAkabah*" te *Minâ* werpt, bij elken worp de woorden: „In den naam van Allâh, Allâh is groot!" uitsprekende. Daarmede houdt de hierboven (blz. 136) vermelde *talbijah* op. De Moslims brengen deze zonderlinge plechtigheid weder met de legenden betreffende den aartsvader Ibrâhîm in verband, die hier den Satan ontmoet en met steenworpen verdreven zou hebben. De oorspronkelijke zin van het steenwerpen, zooals dat niet alleen te *Minâ* maar ook elders op gewijde plaatsen in Arabië placht te geschieden [2]), was blijkbaar aan Mohammeds tijdgenooten niet meer bekend [3]). De Islam reglementeerde het oudheidensche gebruik en herschiep het in eene ceremonie ter verheerlijking van Allâh, onder aanroeping van diens heiligen naam.

2. Het offeren, aan hetwelk deze dag zijnen naam ontleent. De voorschriften betreffende dit op den 10den *Dzoeʾl-ḥiddjah* ook elders plaats vindende offeren zijn boven (blz. 110 v.) reeds

---

baarde. Oudtijds werd dan ook een groot vuur te *Moezdalifah* ontstoken, zonder twijfel op de in Allâh's woord als „den heiligen *masjʿar*" aangeduide plaats. „Wanneer gij de *ifâdhah* hebt volbracht — zoo heet het namelijk in Koran II, 194 — „gedenkt Allâh dan bij den heiligen *masjʿar*, zooals hij het u heeft geleerd." In lateren tijd gold eene moskee in de vlakte van *Moezdalifah* als de heilige *masjʿar*. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 156 vv.; J. Wellhausen, t. a. p., blz. 81 en 120; M. Th. Houtsma, t. a. p., blz. 196 v.; eene afbeelding van *Moezdalifah* bevat Tafel XII van C. Snouck Hurgronje's: *Bilder aus Mekka*.

[1]) Zie verder over het in de wet niet alleen voor de feestgangers te *Minâ*, maar ook voor alle andere Moslims als *soennah* aanbevolen bijwonen van de *ṣalât al-ʿîd* in den morgen van den 10den *Dzoeʾl-ḥiddjah*: hierboven, blz. 109 vv. (vgl. blz. 111, nt. 2).

[2]) Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 111. De steenhoop, naar welken men de steenen werpt, wordt *djamrah* of *roedjmah* genoemd.

[3]) Verschillende theorieën over den oorspronkelijken zin van het steenwerpen bij den *ḥaddj* zijn bijeengebracht door V. Chauvin, *Le jet des pierres au pèlerinage de la Mecque*, Ann. de l'Acad. roy. d'archéol. de Belgique, 5e Série, IV, 272—300. Zie ook: M. Th. Houtsma (t. a. p., blz. 201 vv.), naar wiens gevoelen het zgn. steenigen van den Satan te *Minâ* eene symbolische handeling zou zijn geweest, welke oorspronkelijk de vervolging en verdrijving van den demon der zonnehitte bij het begin van het koelere jaargetijde moest voorstellen.

vermeld. De *ḥaddj*-vierders in het dal van *Minâ* mogen aldaar overal offeren, waar zij willen. „Geheel *Minâ* is offerplaats," zou Mohammed volgens de overlevering hebben gezegd. In den heidentijd was daartoe ongetwijfeld eene bijzondere plaats bestemd[1]).

3. Het scheren van het hoofd, eene plechtigheid, overeenkomende met die, welke tot besluit van de *ᶜoemrah* bij *Marwah* plaats heeft, en voor welke dan ook dezelfde regelen gelden.

Daarmede is de *ḥaddj* feitelijk volbracht. Toch schrijft de wet bovendien nog voor, zich op dezen dag of op een der volgende naar Mekka te begeven, ten einde daar den zevenmaligen *ṭawâf* om de *Kaᶜbah* te verrichten, waarop men bovendien nog eenen *saᶜj* tusschen *Ṣafâ* en *Marwah* moet laten volgen, tenzij men reeds na zijnen „begroetings-*ṭawâf*" eenen *saᶜj* mocht hebben volbracht. Daarna keert men terstond weder naar *Minâ* terug[2]).

De 11de, 12de en 13de *Dzoe'l-ḥiddjah* zijn de zgn. „dagen van den *tasjrîḳ*"[3]), welke te *Minâ* moeten worden doorgebracht. Deze „dagen van *Minâ*" zijn „dagen van eten, drinken en zingenot", zooals de Profeet volgens de overlevering heeft gezegd. Men behoort ze in feestelijke stemming door te brengen, verheugd over het afleggen van den *iḥrâm*. Vasten, dat overigens volgens de wet steeds als verdienstelijk geldt, is gedurende de *tasjrîḳ*-dagen, zooals boven (blz. 97) reeds werd vermeld, wettelijk verboden. De eenige ceremonie, welke de wet voor deze dagen voorschrijft, bestaat in eene herhaling van het steenwerpen, thans niet alleen op den steenhoop der *ᶜAḳabah* maar bovendien nog bij twee dergelijke steenhoopen te *Minâ*, welke „de middelste"

---

1) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, blz. 163; M. Th. Houtsma, t. a. p., blz. 213—217.

2) Men zal wel mogen aannemen, dat dit kortstondige bezoek aan Mekka eerst door den Islam als eene nieuwe plechtigheid aan den *ḥaddj* is toegevoegd. Door Wellhausen (t. a. p., blz. 83) wordt deze *ṭawâf* eigenaardig gekenschetst als: „eine wenig stilvolle islamische Correctur, die den Zweck hat, den Ḥagg mit Mekka und der Kaᶜba in Beziehung zu bringen." In de wet wordt deze *ṭawâf* zelfs als een der grondslagen van den *ḥaddj* voorgesteld. Eerst nadat men dien heeft volbracht, mag men den *iḥrâm*-staat geheel afleggen.

3) Deze benaming plegen de Moslimsche geleerden als „droog-dagen" te verklaren, naar de gewoonte der pelgrims, om het gedurende die dagen niet genuttigde vleesch der offerdieren in reepen te snijden en in de zon te laten drogen. De gegrondheid dezer verklaring schijnt niet boven twijfel verheven. Vgl.: Th. W. Juynboll, *Über die Bedeutung des Wortes Taschrîḳ* (Zeitschr. für Assyriologie, 27 [1912], blz. 1 vv.).

en „de eerste" worden genoemd [1]). Men wacht, totdat de zon haar middaghoogte heeft bereikt en werpt dan zeven steentjes, één voor één naar den „eersten steenhoop", bij iederen worp weder de formule: „In naam van Allâh, Allâh is groot!" uitsprekende. Deze zelfde ceremonie herhaalt men bij den „middelsten steenhoop" en ten slotte nogmaals bij dien der *ᶜAḳabah*. Op deze wijze moet dus ieder pelgrim gedurende de dagen van 10 tot 13 *Dzoeʾl-ḥiddjah* in het geheel zeventig steentjes werpen. Wie op een dezer dagen heeft verzuimd, het voorgeschreven aantal steentjes te werpen, mag dit volgens de wet nog tot op den laatsten der *tasjrîḳ*-dagen inhalen.

Het is echter geoorloofd, reeds op den 12den *Dzoeʾl-ḥiddjah* van *Minâ* te vertrekken, mits men op dien dag reeds vóór zonsondergang reisvaardig mocht zijn. Het steenwerpen naar ieder der drie steenhoopen op den 13den *Dzoeʾl-ḥiddjah* kan dan achterwege blijven. Deze bepaling is afgeleid uit Koran II, 199: „Roept Allâh aan gedurende vastgestelde (d. w. z. een bepaald „aantal) dagen; voor hem, die dit haastig, in twee dagen, afdoet, „zal het geen zonde zijn." Van deze vrijheid, om reeds op den 12den uit *Minâ* te vertrekken, wordt reeds van ouds door de groote meerderheid der bedevaartgangers gebruik gemaakt.

Niet alle plechtigheden der bedevaart gelden naar wettelijken maatstaf als even belangrijk. Als hoofdzaken zijn te beschouwen: de *iḥrâm*, de *woeḳoef* te *ᶜArafah*, de *ṭawâf* en de *saᶜj*. Het onderscheid tusschen deze „grondslagen" en de overige plichten van den *ḥaddj* bestaat volgens de wet daarin, dat overtreding der *ḥaddj*-voorschriften in het algemeen kan worden goedgemaakt door nader gereglementeerde zoenoffers, plichtverzuim ten aanzien der „grondslagen" daarentegen niet. Deze laatste moeten in geval van verzuim, zoo mogelijk, alsnog worden ingehaald, indien men zijnen *ḥaddj* naar behooren wil vervullen.

Verlaat een pelgrim na afloop van de bedevaart Mekka, dan geldt het voor hem — evenals trouwens ook voor ieder ander, die de heilige stad, al ware het slechts voor korten tijd, verlaat — als *soennah*, eenen zgn. „afscheids-*ṭawâf*" [2]) om de *Kaᶜbah* te volbrengen.

---

[1]) De „eerste" steenhoop is namelijk die, bij welken men, van *ᶜArafah* naar Mekka gaande, het eerst aankomt, waarna men, in dezelfde richting voortloopende achtereenvolgens „den middelsten" en daarna dien van de *ᶜAḳabah* bereikt.

[2]) Arabisch: *ṭawâf al-wadâᶜ*.

Tot de algemeen gebruikelijke ceremoniën, welke den pelgrims bij gelegenheid van hun verblijf in het heilige land in de wet worden aanbevolen, behoort tevens o. a., dat men van het gewijde water der *Zemzem*-bron drinke en het graf van den Profeet te Medînah bezoeke. Tot het afleggen van het bezoek aan Mohammeds graf, de zgn. *zijârah* (d. i. bezoek), plegen de bedevaartgangers zich bij de officieele karavanen aan te sluiten, welke kort vóór en na den *ḥaddj* opzettelijk met dit doel van Mekka naar Medînah heen en terug gaan. De *hadji*'s uit den Indischen Archipel verzuimen tevens meestal niet, zich gedurende hun verblijf te Mekka in eene mystieke orde te laten opnemen en zich naar aanleiding hunner bedevaart door een der Mekkaansche wetgeleerde autoriteiten een passenden Arabischen naam te doen geven [1]).

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 25 vv., 52, 74 vv., 97, 152 vv., 328 v. en 322 vv.

HOOFDSTUK V.

GODSDIENSTIGE GEBRUIKEN EN PLECHTIGHEDEN IN HET HUISELIJK LEVEN. RITUEELE REINHEID.

§ 37. Geboorte en besnijdenis.

Bij de oude Arabieren waren bij de geboorte van eenen zoon verschillende godsdienstige gebruiken in zwang [1]). Men slachtte dan een schaap en bestreek het hoofd van den pasgeborene „ter afwering van booze invloeden" met het bloed van het offerdier. Ook placht men het haar, waarmede het kind was ter wereld gekomen, af te scheren [2]). Gewoonlijk werd tevens het verhemelte van het kind o. a. met sap van gekauwde dadels bevochtigd, hetgeen oorspronkelijk, naar men mag aannemen, eene symbolische handeling moet zijn geweest, bestemd om aan te duiden, dat de pasgeborene aldus werd opgenomen onder degenen, die een gemeenschappelijk recht op de voedingsmiddelen van den stam konden doen gelden.

Bij de geboorte eener dochter daarentegen schijnen dergelijke ceremoniën niet gebruikelijk te zijn geweest. Dochters werden in den heidentijd meestal veel minder op prijs gesteld. Het kwam zelfs niet zelden voor, dat men pasgeboren dochters levend begroef [3]). Dit werd in verscheidene Koranverzen uitdrukkelijk als eene zware zonde verboden en schijnt dan ook inderdaad onder Moslims niet meer voorgekomen te zijn.

De Islam nam het oudheidensche offeren bij de geboorte van een kind als eene moslimsche instelling over. „Wie voor zijn

---

[1]) Zie over deze gebruiken, welke gedeeltelijk nog tot op den huidigen dag bij de Bedouïenen in de Arabische woestijn voortleven: W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, blz. 152 vv. (vgl.: Th. Nöldeke, ZDMG., 40 [1886], blz. 184); J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 173 v.; C. M. Doughty, *Travels in Arabia*, I, 452.

[2]) Vgl.: G. A. Wilken, *Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche*, blz. 92 v. (Revue colon. internat., I [1887], blz. 388 v.).

[3]) Zie o.a.: J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (Gött. Nachr., 1893), blz. 458.

kind een offerdier wenscht te slachten, mag dat doen," zou de Profeet hebben gezegd. Zelfs de oude naam van dit offer, *ᶜaḳîḳah*, bleef in den Islam gebruikelijk [1]).

Over de vraag, of dit offer verplicht, aanbevelenswaardig, dan wel slechts geoorloofd was, heerschte aanvankelijk geene eenstemmigheid onder de moslimsche geleerden. Naar de Sjâfiᶜitische opvatting geldt het *ᶜaḳîḳah*-offer als *soennah*. Het heeft te bestaan in één stuk klein vee (schaap of geit) in geval van een meisje en in twee stuks klein vee, indien het een jongen betreft. Het vleesch der offerdieren wordt aan de armen en behoeftigen uitgedeeld. De reeds vermelde gewoonte, het hoofd van het kind met het bloed van het offer te besmeren, wordt in de wet uitdrukkelijk als een heidensch gebruik veroordeeld. Daarentegen geldt het als *soennah*, het hoofdhaar van den pasgeborene bij deze gelegenheid geheel weg te scheren en eene hoeveelheid zilver (of, zoo mogelijk, goud), overeenkomende met het gewicht van het afgeschoren haar, als *ṣadakah* weg te schenken [2]).

Het geldt in het algemeen als *soennah*, de *ᶜaḳîḳah* op den 7den dag na de geboorte te offeren. Toch is dit offer ook later nog geldig. Mocht degene, ten wiens behoeve de *ᶜaḳîḳah* bestemd is, inmiddels reeds meerderjarig zijn geworden, dan is alleen deze zelf nog de voor dat offeren aangewezen persoon. In Ned.-Indië heeft dit offer niet zelden eerst later, bij andere gelegenheden, plaats.

Bovendien geldt het volgens de wet als *soennah*, het kind op den 7den dag na de geboorte een naam te geven, welke ceremonie echter ook vroeger (met name op den dag der geboorte) of later mag plaats vinden. Als aanbevelenswaardig geldt tevens,

---

[1]) Hoewel de overlevering eene uitspraak aan den Profeet toeschrijft, krachtens welke het toch beter zou zijn, in plaats van die bijzondere benaming eene meer algemeene, zooals *dzabîḥah* (d. i. offerdier) of *nasîkah* (d.i. godsdienstige ceremonie), te gebruiken.

[2]) Dat zou namelijk door den Profeet aldus aan zijne dochter Fâṭimah na de geboorte van haren zoon Ḥoesain zijn aanbevolen. — Ook het bij deze gelegenheid afgeschoren haar van het kind wordt *ᶜaḳîḳah* genoemd, evenals het in de wet als *ᶜaḳîḳah* bekende offer. — Het in verscheidene moslimsche streken, met name in nagenoeg den geheelen O. I. Archipel voorkomende gebruik, om het hoofdhaar van kinderen in hunne jeugd gedeeltelijk weg te scheren en gedeeltelijk te laten groeien, wordt in de wet als *makroeh* afgekeurd. Vgl. over de verschillende wijzen, waarop men op Java haarlokken op het hoofd van een kind pleegt te laten staan, het hoofd overigens geheel kaal scherende: L. Th. Mayer, *De Javaan als mensch en als lid van het Javaansche huisgezin*, blz. 153 vv.; vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Het Gajōland*, blz. 307 v.

aan het kind terstond na de geboorte in het rechteroor den *adzân* en in het linkeroor de *iḳâmah* in te fluisteren. De bedoeling van dit gebruik is, te zorgen, dat het kind al terstond na zijne geboorte de moslimsche geloofsbelijdenis hoort, welke in beide formules (zie hierboven, blz. 65 en 67) eenige malen voorkomt [1]).

De besnijdenis was bij de Arabieren, evenals bij vele andere volken, reeds van oudsher gebruikelijk [2]). Voor den Profeet heeft er blijkbaar geene aanleiding bestaan, in dit opzicht bijzondere voorschriften te geven. De besnijdenis bleef in den Islam in zwang en werd voortaan als eene moslimsche instelling beschouwd. Voor die zienswijze kon men zich zelfs op den Koran beroepen. Want, hoewel de besnijdenis niet uitdrukkelijk in het heilige boek wordt vermeld, blijkt immers uit Koran IV, 124 en andere plaatsen, dat de geloovigen verplicht zijn, „den godsdienst van Abraham" te volgen. Tot dien godsdienst nu behoorde volgens de moslimsche overlevering zonder twijfel ook de besnijdenis [3]).

Toch waren velen onder de oudere wetgeleerden van meening, dat het voor een Moslim wel als aanbevelenswaardig, maar niet als verplicht was te beschouwen, zich te laten besnijden. Volgens den Sjâfiʿitischen *madzhab* echter is de besnijdenis noodzakelijk (Arab.: *wâdjib*) voor ieder volwassen Moslim, voor vrouwen zoowel als voor mannen.

In de wet is geen bepaalde leeftijd voor de besnijdenis vastgesteld; slechts wordt erop gewezen, dat als daartoe geschikte tijdstippen o. a. zijn te beschouwen het 7de levensjaar en de 40ste dag na de geboorte. Als *soennah* geldt het, de besnijdenis zoo vroeg mogelijk, zelfs bij voorkeur al op den 7den dag na de geboorte, te doen plaats hebben, althans indien men mag aannemen, dat het kind dan reeds zonder nadeel die

---

[1]) Zie over de *ʿaḳîḳah* en de feestelijkheden op den 7den dag na de geboorte in den lateren Islam: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 137 vv.; E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, in het 2de en het 27ste hoofdst.; dezelfde: *The thousand and one nights*, I, 310 v.; over de *ʿaḳîḳah* in Ned.-Indië: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 423 en 413 (*The Achehnese*, I, 384 en 376); P. J. Veth, *Java*, I [1875], 640 v., IV [1907], 403; B. F. Matthes, *Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes*, blz. 56 en 67; A. L. van Hasselt, *Midden-Sumatra*, 267 vv.; L. Th. Mayer, t. a. p., blz. 141; Meded. Zend. Gen., X, 25. — In het Javaansch wordt *ʿaḳîḳah* als *kèkah* uitgesproken.

[2]) Zie: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 174—176.

[3]) Volgens de moslimsche overlevering zou Abraham eerst op hoogen leeftijd (als grijsaard van 80 of 120 jaren) zijn besneden. Vgl.: Genesis XVII, 24.

kunstbewerking kan ondergaan [1]). Meestal vindt de besnijdenisplechtigheid echter veel later, gewoonlijk zelfs eerst omstreeks het bereiken van den volwassen leeftijd, plaats.

Overal in Mohammedaansche landen wordt groote waarde aan de besnijdenis gehecht. Geen nauwgezet Moslim zal zich aan dien godsdienstplicht onttrekken. Naar de populaire zienswijze geldt de besnijdenis dan ook als eene noodzakelijke ceremonie bij het aannemen van den Islam, indien de nieuwbekeerde tevoren nog niet was besneden.

Bekend is, welk eene groote rol de besnijdenis ook in den Indischen Archipel speelt. Zij was daar reeds van ouds inheemsch en komt er ook bij niet-moslimsche volken voor. Bij de Mohammedaansche Inlanders geldt zij min of meer als de opname in de moslimsche gemeente. Men duidt haar algemeen met de benaming *soenat* — d. w. z. „het gebruik (de *soennah*) van den Islam" bij uitnemendheid [2]) — aan; zelfs staat zij naar de volksovertuiging in Ned.-Indië nauwelijks bij de vijf zuilen van den Islam in belangrijkheid ten achter en wordt door onwetenden dan ook wel geacht, tot die zuilen te behooren [3]).

De bij de besnijdenis gebruikelijke feestelijkheden en ceremoniën wijken in bijzonderheden in verschillende Mohammedaansche landen van elkander af [4]).

---

[1]) Zie *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 251 v.

[2]) De oud-Arabische benaming van de besnijdenis is *chitân* (bij meisjes in het bijzonder ook: *chafdh*). In het latere Arabische spraakgebruik wordt de besnijdenis echter veelal met het woord *ṭaṭhîr* (d. i. „rein maken") omschreven. Men vergelijke de te Batavia wel gebruikelijke uitdrukking: *bĕrĕsiën* en de op Sumatra voorkomende omschrijving van de besnijdenis als: „bevrijding van de schande." Van de vele andere benamingen, onder welke de besnijdenis in den Indischen Archipel bekend is, verdient nog in het bijzonder de in Javaansche streken gebruikelijke omschrijving: *ngislamaké* (d. i. iemand in den Islam opnemen) vermelding.

[3]) Hoewel de besnijdenis toch volgens de wet, zooals reeds werd opgemerkt, geene bijzondere beteekenis heeft, maar slechts een godsdienstplicht gelijk zoo vele andere, door de groote meerderheid telkens veronachtzaamde, is.

[4]) E. W. Lane, t. a. p.; C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 141 vv. en over de besnijdenis in den Indischen Archipel: dezelfde, *De Atjèhers*, I, 434, 438 vv., II, 299 (*The Achehnese*, I, 395, 398 vv., II, 273); *Het Gajôland*, blz. 308; *De Islam in Ned.-Indië*, blz. 26 (Groote godsdiensten, Serie II, 402); G. A. Wilken, *De besnijdenis bij de volken van den Indischen Archipel* (Bijdr. Instit., 4de Volgr., X [1885], blz. 165—206); B. Schrieke (met medewerking van anderen): *Allerlei over de besnijdenis in den Indischen Archipel* (Tijdschr. Batav. Gen. 60 [1921], blz. 373—578 en 61 [1922], blz. 1—94); F. D. E. van Ossenbruggen, *Het primitieve denken* (Bijdr. Instit., 71 [1915] blz. 134 v.); P. J. Veth, *Java*, I (1875) 387 v., IV (1907) 441 vv.; Mayer, t.a.p., blz. 165 vv.; Van Hasselt, t. a. p., blz. 65 v.; Matthes, t. a. p., blz. 71 en 156.

§ 38. Verlovings- en bruiloftsceremoniën. Voorschriften betreffende sluiering, weelde, muziek, het spelen en wedden en het afbeelden van levende wezens.

Het in de wet onder de benaming *chiṭbah* bekende, min of meer plechtige huwelijksaanzoek wordt, in verband met de huwelijksovereenkomst, in het volgende hoofdstuk besproken. Andere bij de verloving in acht te nemen ceremoniën zijn wettelijk niet in bijzonderheden gereglementeerd en plegen zich dus uitsluitend naar de in verschillende moslimsche streken in dat opzicht geldende plaatselijke gebruiken te regelen. Uitdrukkelijk wordt echter in de wet vastgesteld, dat het voor den toekomstigen bruidegom niet alleen geoorloofd, maar zelfs aanbevelenswaardig is, zijne aanstaande vrouw vóór de verloving ongesluierd te zien en, in verband met dit in het bijzonder de verloving betreffende *soennah*-voorschrift, pleegt in de *fiḳh*-boeken tevens in het algemeen de vraag te worden besproken, in hoeverre eene vrouw verplicht is, zich voor mannen te sluieren — althans voor hen, die als „vreemden" voor haar gelden, want dat zij zich ongesluierd aan haren echtgenoot of aan verwanten, met welke zij volgens de wet geen huwelijk kan sluiten [1]), mag vertoonen, wordt door alle wetgeleerden toegegeven — en voorts, in welke gevallen het in het algemeen aan mannen en vrouwen geoorloofd is, elkander te zien [2]).

Reeds lang vóór den Islam was sluiering der vrouwen in verschillende Oostersche landen, zelfs onder Christenen, gebruikelijk. In Mohammeds omgeving is dit echter blijkbaar niet het geval geweest en uit niets valt af te leiden, dat de Profeet zulk eene sluiering voor de moslimsche vrouwen heeft willen invoeren.

Onjuist is dan ook de in Europa zeer verbreide meening, dat de Islam aan vrouwen zou voorschrijven, om zich, wanneer zij in het openbaar verschijnen, steeds te sluieren. De Mohammedaansche wet bevat veeleer bepalingen, welke met zulk een algemeen sluiergebod niet overeen zijn te brengen. Gelaat en handen eener

---

[1]) Personen, die elkander in zoodanigen graad van bloedverwantschap bestaan, dat zij dientengevolge, van verschillend geslacht zijnde, geen huwelijk met elkander zouden mogen sluiten, worden in de wet elkanders *maḥram* genoemd.

[2]) Zie bijv.: *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 447—451; *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, II, 313 vv.

vrouw toch mogen, zooals reeds is vermeld, bij de *ṣalât* ontbloot blijven, hoewel juist vooral gedurende het verrichten van deze godsdienstoefening het lichaam behoorlijk bedekt moet zijn, en bij de bedevaart is het aan vrouwen zelfs uitdrukkelijk verboden, zich gedurende den *iḥrâm*-staat te sluieren [1]).

Toch is het dragen van den sluier in verscheidene deelen van het moslimsche gebied naar de zeden des lands algemeen gebruikelijk voor vrouwen.

In de openbaring worden zoowel mannen als vrouwen slechts in zeer algemeene bewoordingen tot ingetogenheid in den omgang aangemaand. „Zeg tot hen, die geloovig zijn, dat zij de blikken „neerslaan," — aldus Koran XXIV, 30—31 — „en dat de „vrouwen van haar sieraad niet meer te zien laten dan hetgeen „daarvan [onvermijdelijk] zichtbaar wordt, en dat zij hare doeken „over de borst dichtslaan", ... enz. Volgens sommige wetgeleerden nu, wier oordeel blijkbaar sterk door de in hunne omgeving algemeen heerschende sluiergewoonte werd beïnvloed, zou uit de woorden dezer openbaring inderdaad zijn af te leiden, dat vrouwen ook haar gelaat en hare handen moeten bedekken (behalve in den *iḥrâm*-staat bij *ṣalât* en *ḥaddj*). Volgens de eveneens gezaghebbende meening van andere geleerden daarentegen behooren het gelaat en de handen juist tot die vrouwelijke schoonheden, welke overeenkomstig de hier bedoelde Koranwoorden onvermijdelijk z i c h t b a a r worden en welke men dus n i e t aan iemands blikken behoeft te onttrekken. Beide opvattingen hebben steeds aanhangers onder de wetgeleerden gevonden. Aan de strengere opvatting wordt de voorkeur gegeven in streken, waar de heerschende gewoonte nu eenmaal van ouds sluiering medebrengt; waar dit echter niet het geval is, pleegt men zich meestal aan de andere zienswijze te houden. In Nederl.-Indië wordt het verkeer tusschen de beide geslachten gelukkig niet belemmerd door de sluiering, welke in vele andere landen van den Islam geen gering bezwaar voor eene toenadering tot de hedendaagsche beschaving oplevert [2]).

Dat het overigens in bijzondere gevallen voor iemand noodzakelijk kan zijn, eene vrouw, die voor hem als eene vreemde

---

[1]) Zie hierboven. blz. 58 en 135.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Islam in Ned.-Indië*, blz. 20 (Groote godsdiensten, Serie II, 396).

geldt, zonder sluier te zien, bijv. bij het verrichten van rechtshandelingen of bij het afleggen van getuigenis, wordt door alle wetgeleerden toegegeven. Ook is noodzakelijke geneeskundige behandeling van vrouwen door mannen, of omgekeerd, van mannen door vrouwen, volgens de Sjâfiʿitische leer — onder zekere voorwaarden althans — geoorloofd [1]).

De bruiloft behoort men met een feestmaal (Arab.: *walîmah*) te vieren. Dat was reeds bij de heidensche Arabieren gebruikelijk [2]) en zou volgens de overlevering door den Profeet ook aan de Moslims zijn aanbevolen met de woorden: „Geef een feestmaal, al ware het slechts met één schaap!" [3]). Naar de Sjâfiʿitische leer geldt het aanrichten van de *walîmat al-ʿoers* (d.i. het bruiloftsmaal) als eene aanbevelenswaardige godsdienstige handeling (eene *soennah*) en het deelnemen daaraan zelfs als een plicht voor ieder, die tot de *walîmah* is uitgenoodigd, tenware zijn wegblijven het gevolg is van geldige, in de *fiḳh*-boeken nader omschreven redenen.

Is de gastheer een welgesteld man, dan kan hij volgens de wet niet met minder dan één stuk klein vee (geit of schaap) volstaan. Overeenkomstig het godsdienstige karakter der *walîmah* behooren niet uitsluitend aanzienlijke en rijke, maar ook behoeftige, en bij voorkeur vrome personen tot het maal te worden genoodigd. Wordt dit verzuimd, dan vervalt daardoor volgens de wet de verplichting voor de genoodigden, om de *walîmah* bij te wonen.

Vooral heeft de gastheer ervoor te waken, dat geene ritueel onreine spijzen en geen wijn of andere bedwelmende dranken aan de gasten worden voorgezet, dat geene verboden vermaken bij de bruiloft plaats vinden, dat geene afbeeldingen van levende

---

[1]) Zie over de sluiering: C. Snouck Hurgronje, *Twee populaire dwalingen verbeterd*, blz. 10—22 (Bijdr. Instit., 5de Volgr., I [1886], blz. 365—377).

[2]) Oorspronkelijk had de *walîmah* wellicht de beteekenis van een offermaal; vgl.: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 176. Zie verder over de oudtijds in Arabië bij de bruiloft gebruikelijke plechtigheden en godsdienstige ceremoniën (o. a. het inrichten van eene afzonderlijke tent voor het bruidspaar): J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (Gött. Nachrichten, 1893), blz. 441—446; W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, blz. 167 vv.

[3]) Op grond van den gebiedenden vorm dezer woorden plachten sommige der oudere wetgeleerden het bruiloftsmaal zelfs als verplicht te beschouwen.

wezens erbij worden aangetroffen en dat ook niet in andere opzichten, bijv. door ongeoorloofde weelde of muziek bij de *walîmah*, tegen de voorschriften der wet worde gezondigd. Overtreding van deze voorschriften toch zou den maaltijd zijn godsdienstig karakter doen verliezen en niet alleen de verplichting der genoodigden, om de *walîmah* bij te wonen, doen vervallen, maar het deelnemen daaraan zelfs tot eene afkeurenswaardige of verboden handeling kunnen maken.

De belangrijkste der hier bedoelde wettelijke verbodsbepalingen zijn de volgende.

Het is voor een Moslim verboden, gouden en zilveren vaatwerk te gebruiken. Naar het oordeel der Ẓâhirieten was alleen het drinken uit zulk kostbaar vaatwerk verboden, daar de Profeet volgens de overlevering had gezegd: „Wie uit gouden of zilveren vaatwerk drinkt, slurpt daarmede het Hellevuur naar binnen!" Anderen meenden echter op grond van meer uitvoerige redacties dezer overlevering, althans ook het eten daaruit als ongeoorloofd te moeten beschouwen [1]), en volgens de Sjâfiᶜitische leer is het zelfs verboden, gouden of zilveren vaatwerk op welke wijze dan ook te gebruiken (o. a. bij de ritueele wasschingen), ja zelfs het te bezitten of zich aan te schaffen. Ook ten aanzien van vaatwerk, dat slechts versierd is met goud of zilver, gelden volgens de Sjâfiᶜieten dezelfde verbodsbepalingen, en alle wetsovertredingen in zake het gebruik en bezit van verboden vaatwerk moeten volgens hen als „kleine zonden" worden beschouwd [2]).

Alle gouden en zilveren sieradiën zijn aan mannen verboden [3]). Vrouwen en kinderen daarentegen mogen wel gouden en zilveren sieraden, zooals armbanden, kettingen en ringen, dragen, mits zij zich daarbij voor overdrijving hoeden. Ook mogen

---

[1]) Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 43—44.

[2]) Zie: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, I, 13 v.; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 24—27. Door sommige Sjâfiᶜitische wetgeleerden (o. a. door Bâdjoerî) wordt echter wel eens erop gewezen, dat in andere *fiḳh*-scholen ook minder strenge opvattingen hieromtrent gelden en dat er bijv. eene meening in de Ḥanafitische school bestaat, volgens welke het niet ongeoorloofd zou zijn, koffie uit gouden of zilveren kopjes te drinken. In voorkomende gevallen zou men zich dus desnoods daarop kunnen beroepen (zie over den zgn. *taḳlîd* in dergelijke gevallen: hierboven, blz. 22 v.).

[3]) Het is aan mannen slechts geoorloofd, een zilveren zegelring te dragen (hetgeen zelfs als *soennah* geldt) en hunne zwaarden, lansen en andere wapenen met zilver te versieren.

mannen zich niet met zijden gewaden tooien en het is hun zelfs verboden, ter bekleeding van hunne zetels, diwans en legerstede of voor welk ander doeleinde dan ook, zijde te gebruiken. Voor vrouwen geldt dit verbod weder niet [1].

Onvoorwaardelijk verboden is het vervaardigen van afbeeldingen van levende wezens. Aan hen, die zich aan dit misdrijf schuldig maken, zullen volgens de overlevering ten dage der Opstanding de zwaarste straffen ten deel vallen. Naar moslimsche opvatting moet zulk een heilloos bedrijf wel tot afgoderij leiden en is het in allen gevalle als eene navolging van ongeloovigen te beschouwen, die zulke beelden als hunne goden vereeren. Ook ziet men er eene ongeoorloofde, hoovaardige poging tot nabootsing van de schepping in en meent dan ook wel, dat aan degenen, die in strijd met dit wettelijke verbod hebben gehandeld, ten dage der Opstanding zal worden opgelegd, om leven in te blazen in hetgeen hunne handen gepoogd hebben te scheppen [2].

Als streng verboden is ook te beschouwen, afbeeldingen van levende wezens en daarmede versierde voorwerpen te gebruiken of ook maar te bezitten. Zijn de muren of zolderingen van een huis of van vertrekken met zulke afbeeldingen versierd, dan is het verboden, daarin binnen te treden. De engelen der barmhartigheid ontvlieden volgens de overlevering zulke plaatsen.

Hoewel de wet het afbeelden van levende wezens dus ten stelligste verbiedt, werd in den Islam toch voortdurend tegen dit verbod gezondigd [3]. De moslimsche wetgeleerden zagen zich dan ook wel genoodzaakt, in dit opzicht rekening te houden met hetgeen in hunne omgeving nu eenmaal algemeen gebruikelijk

---

[1]) Zie: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, I, 186 v.; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 206—209, 238—239.

[2]) Afbeeldingen van boomen, planten en levenlooze voorwerpen vallen niet onder het wettelijke verbod.

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 219 v.; V. Chauvin, *La défense des images chez les Musulmans* (Annales de l'Acad. d'archéol. de Belgique, 1896, 4e Série, Tome IX, 403—430; vgl. VIII, 229 vv.) en de aldaar vermelde literatuur. Het voor eenige jaren in de woestijn ontdekte, rijk met afbeeldingen voorziene, oude lustslot Ḳoeṣair ʿAmra bewijst, dat men zich ook oudtijds in den Islam niet ontzag, in dit opzicht tegen de wet te handelen. Zie over het verbod, om afbeeldingen van levende wezens te maken, in het bijzonder: C. Snouck Hurgronje, *Ḳuṣejr ʿAmra und das Bilderverbot* (ZDMG., Bd. 61 [1907], blz. 186—191); dezelfde: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 27 (Ind. Gids, 1884, I, 389).

was geworden, en het bezit en gebruik van de met verboden afbeeldingen voorziene zaken, althans in gevallen, waarin geen gevaar daaraan verbonden kon worden geacht, zooveel mogelijk toe te staan. Dit is met name het geval, wanneer er van vereering of zelfs van een met zeker respect gebruiken van de afbeeldingen geen sprake is, bijv., wanneer men de daarmede versierde tapijten of stoffen op den vloer of op diwans uitspreidt, zoodat men ze telkens met den voet vertreedt of erop gaat zitten of liggen, en voorts ook, wanneer de levende wezens opzettelijk zijn afgebeeld in een vorm — bijv. zonder hoofd of (zooals de poppen in het schimmenspel) met een rond gat in het lijf —, waarin men ze zich niet als levend zou kunnen voorstellen. In zulke gevallen kunnen de afbeeldingen nauwelijks aanstoot geven en ook het bijwonen van een feestmaal, waarbij zij op die wijze worden aangetroffen, geldt niet als ongeoorloofd [1]).

Ten slotte zijn volgens de wet ook muziek en spel in de meeste gevallen verboden. Toch zou de Profeet volgens de overlevering meermalen aan de in zijne omgeving gebruikelijke wedstrijden in het boogschieten en aan harddraverijen op paarden en kameelen hebben deelgenomen. Het beoefenen van die soort van sport wordt in de wet dan ook aanbevolen, in het bijzonder voorzoover men zich daarmede voor den heiligen krijg oefent. Zelfs is het geoorloofd, bij zulke wedstrijden ter aanmoediging prijzen uit te loven en met elkander naar den prijs te dingen [2]). Maar overigens zijn alle dobbel- en hazardspelen in den Islam streng verboden, met name het in Arabië welbekende *maisir*-spel [3]) en hanen- zoowel als rammengevechten benevens het daarbij gebruikelijke wedden.

Evenzoo is ook bijna alle muziek verboden, met uitzondering slechts van die van sommige instrumenten. Welke der in verschillende Mohammedaansche landen gebruikelijke

---

[1]) Zelfs het bijwonen van voorstellingen van het Arabische schimmenspel wordt daarom door sommige wetgeleerden als geoorloofd beschouwd. Vgl.: C. F. Seybold, *Zum arab. Schattenspiel* (Z D M G., Bd. 56 [1902] blz. 413 v.).

[2]) Zie bijv.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 319—326; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 654—657.

[3]) Zie over dit in den Koran (II, 216 en V, 92) uitdrukkelijk verboden spel: G. Freytag, *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, blz. 170 vv.; A. Huber, *Über das „Meisir" genannte Spiel der heidnischen Araber*, Leipzig, 1883 (Leipziger Doktor-Dissertation).

muziekinstrumenten tot de geoorloofde behooren, en welke niet, is overigens eene vraag, welke door de *moeftî*'s op grond der wettelijke voorschriften dikwijls in verschillenden zin wordt beantwoord [1]. Ook het luisteren naar verboden muziek is niet geoorloofd en vooral mag niemand naar den zang (of in het algemeen zelfs naar de stem) eener vrouw luisteren, die niet tot zijne naaste verwanten behoort, noch zijne eigene vrouw of concubine is, tenzij het als uitgesloten moet worden beschouwd, dat hij zich door naar haar te luisteren aan verleiding zou blootstellen [2].

Daar nu juist een *walîmah* in het bijzonder aanleiding kan geven, tegen de hiergenoemde (blijkbaar grootendeels uit het ascetische karakter van den oudsten Islam onstane) verbodsbepalingen te zondigen en deze maaltijd bovendien door zulk eene overtreding zijn godsdienstig karakter zou verliezen, wordt in de *fiḳh*-boeken gewoonlijk in onmiddellijk verband met de voorschriften betreffende de *walîmah* op deze verbodsbepalingen gewezen [3].

De *walîmah*, welke dus in de wet, op grond der overlevering, vooral bij de bruiloft wordt aanbevolen, geldt bovendien ook bij verschillende andere belangrijke gebeurtenissen als *soennah*, met name op den 40sten dag na de bevalling (dus na afloop van den termijn, gedurende welken eene kraamvrouw ritueel onrein is), op den dag, waarop men het haar van den pasgeborene afscheert en het *ʿaḳîḳah*-offer slacht, bij de besnijdenis, bij het beëindigen van het onderwijs in het Koranreciet, op bepaalde dagen na iemands overlijden [4], maar ook bijv. wanneer de bouw van een

---

[1] Zie: C. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, blz. 8 (Tijdschr. Bat. Gen., 42 [1900], blz. 400) en over het hooren naar de door middel van den phonograaf overgebrachte geluiden: aldaar, blz. 19 vv. (t. a. p., blz. 411 vv). Ten aanzien van verboden muziekinstrumenten kunnen volgens de wet bovendien nooit geldige koop-, huur- of andere contracten worden gesloten en niemand kan wettelijk eigendomsrecht daarop doen gelden.

[2] Zie over verboden spelen en muziek: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 28 (Ind. Gids, 1884, I, 390); I. Goldziher, *Muhamm. Recht in Theorie und Wirklichkeit* (Z. für vergl. Rechtswiss., VIII [1889], blz. 422); vgl.: B. D. Macdonald, *Emotional religion in Islām as affected by music and singing* (J. R. Asiat. Soc., 1901, blz. 195 vv.; 661 vv.; 1902, blz. 1 vv.).

[3] Zie o. a. *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, II, 397—400 en vgl. verder over de niet-reine en dus ook bij de *walîmah* verboden spijzen en dranken in § 41.

[4] Deze maaltijden noemt men in het Arabisch in het bijzonder: *wadhîmah*.

huis zijne voltooiing nadert, wanneer men zich voor geruimen tijd op reis begeeft en bij allerlei andere gelegenheden, wanneer men iets van belang gaat ondernemen, ten einde het welslagen van hetgeen men voornemens is te verrichten door de *walîmah* te bevorderen [1]).

In den Indischen Archipel worden deze offermalen veelal aangeduid als *slamĕtan*, d. i. heilsmaaltijd [2]), — *kandoeri* (een door Moslims uit het Zuiden van Britsch-Indië naar den Archipel overgebracht woord) — of met de uit het Arabische *ṣadaḳah*, d. i. liefdegave (zie blz. 94), verbasterde benamingen *sĕdĕkah* of *sidĕkah* [3]). Eene *ṣadaḳah* kan men het offermaal noemen, omdat het eene vrome gave is; de spijzen toch schenkt men aan de vooral wegens hunne vroomheid en behoeftigheid genoodigde gasten; het loon voor het goede werk, dat men hiermede verricht, komt hetzij den gastheer zelven ten goede, hetzij dengene, aan wien het maal opgedragen, of voor wiens zielerust het bestemd wordt.

Bekend is, welke eene populariteit deze, gewoonlijk door een Mohammedaansch gebed gewijde en door Koranreciet en *dikir*'s opgeluisterde, godsdienstige feestmaaltijden bij de bevolking in Ned.-Indië genieten en hoe sommige daarvan zich in het volksbewustzijn nauw hebben aangesloten bij de vroegere, vóór de invoering van den Islam gebruikelijke vormen van godsdienstige vereering der afgestorvenen. Vooral in de 8ste maand van het Mohammedaansche jaar — op Java de maand *Roewah* genoemd, d. i. „allerzielen-maand" (of eigenlijk: „allergeesten-maand", naar het Arabische *roeḥ*, meerv.: *arwâḥ*, d. i. geest) — hebben *sĕdĕkah*'s ter eere der afgestorvenen plaats. Voorts zijn de godsdienstige maaltijden in den Archipel, behalve in de hierboven reeds genoemde gevallen, vooral gebruikelijk bij de viering van de Mohammedaansche feesten (o. a. bij het *Moeloed*-feest en bij de herdenking van den *ḳadar*-nacht), op bepaalde tijdstippen bij het zaaien, planten en oogsten en tevens, wanneer men zich

---

[1]) Zie over de godsdienstige maaltijden bij verschillende gelegenheden: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 146 v.; *De Atjèhers*, I, 228—231 (*The Achehnese*, I, 214—216); over die bij de beëindiging van het onderwijs in het Koranreciet: *Mekka*, II, 145 v.; *De Atjèhers*, I, 436—438 (*The Achehnese*, I, 397 v.).

[2]) De benaming *slamĕtan* wordt echter niet ter aanduiding van een dodenmaaltijd gebezigd.

[3]) Op West-Java is de meest gebruikelijke benaming voor deze maaltijden: *hadjat*.

verontrust gevoelt, bijv. ten gevolge van onheilspellende droomen of geuite bedreigingen, of wegens het heerschen van epidemieën, misgewas of andere rampen. Ook worden deze maaltijden dikwijls aan heiligen opgedragen, wier steun en voorbede bij Allâh men zich wil verwerven[1]).

---

§ 39. Godsdienstige gebruiken bij overlijden. Rouwtijd der weduwe.

De plechtigheden, welke bij de oude Arabieren in geval van overlijden gebruikelijk waren, zijn vrij nauwkeurig bekend[2]). De vereering der afgestorvenen speelde blijkbaar ook bij de heidensche Arabieren, evenals bij andere volken, eene belangrijke rol in het volksgeloof. Sommige gebruiken en opvattingen uit den heidentijd — zooals o. a. het luide weeklagen over den doode[3]) — bleven zelfs, ook al waren zij met de nieuwe leer niet meer overeen te brengen, nog onder de Moslims voortleven.

De zeer uitvoerige voorschriften, welke zelfs beknopte *fiḳh*-boeken[4]) over de godsdienstige gebruiken bij overlijden bevatten, kunnen tot de vier volgende hoofdpunten worden teruggebracht:

1. De lijkwassching. Na het stoffelijk overschot van den overledene zorgvuldig te hebben gereinigd, laat men daarop een oneven aantal (drie, vijf, of meer) *ghoesl*'s (d. i. groote ritueele reinigingen) van den doode volgen, opdat deze bij de hieronder te vermelden *ṣalât* ritueel rein zij. Als aanbevelenswaardig geldt

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 224 vv., 228—231, 236 vv. (*The Achehnese*, I, 210 vv., 214—216, 221 vv.); dezelfde: *Het Gajōland*, blz. 322 v.; dezelfde: *Mekka*, II, 146 v.; dezelfde: *De Islam in Ned.-Indië*, blz. 31 (Groote godsdiensten, Serie II, 407); dezelfde: *Het Mohammedanisme* (in Colijn's Neerlands Indië, I, 262 v.); het artikel *Kandoeri* in de *Encyclop. van Ned.-Indië*, II [1918], blz. 265 v.; P. J. Veth, *Java*, I [1875], blz. 322—326, IV [1907], blz. 141—144; C. Poensen, *Brieven over den Islām*, blz. 13 vv.; 36 vv.; L. Th. Mayer, *De Javaan*, blz. 174—189.

[2]) Zie de aan het slot van dit handboek vermelde literatuur.

[3]) Zie over dit gebruik — de zgn. *nijâḥah* —: I. Goldziher, *Über Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam* (Muhamm. Stud., I, 251 vv.); C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 188, 195; E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, Chapt. XXVIII.

[4]) Zie: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, I, 203—227, III, 52 vv.; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 209—221.

het volgens de wet, hierbij de *nijjah* voor den *ghoesl* te formuleeren en op den verplichten *ghoesl* tevens nog eenen *woedhoeʾ* van den doode te laten volgen.

2. Het inwikkelen van den doode in een oneven aantal doodskleederen[1]. De Arabische benaming van zulk een doodskleed is *kafan*.

3. De *ṣalât* voor den doode (Arab.: *ṣalât al-djinâzah*). Deze onderscheidt zich van andere *ṣalât*'s door eenige bijzonderheden, met name door de invoeging van heilbeden voor den overledene, wiens stoffelijk overschot wordt geplaatst vóór de rijen van hen, die aan deze *ṣalât* deelnemen. De plechtigheid heeft hetzij in of bij het sterfhuis plaats, hetzij elders, met name in eene moskee, hetgeen volgens de Sjâfiʿitische leer als *soennah* geldt[2].

4. De teraardebestelling. Het graf behoort men zoo te maken, dat de doode daarin in eene opene ruimte, eene soort van grafspelonk, komt te liggen. Daartoe graaft men eerst eenen kuil ter diepte van ongeveer eene manshoogte, welke als toegang tot de eigenlijke grafruimte moet dienen. Deze laatste wordt daarna bij voorkeur in een der zijwanden van den kuil (aan het benedeneinde daarvan) uitgehold, of — indien de grond te los mocht zijn om, zelfs met behulp van planken, zulk eene primitieve grafkamer in een der zijwanden uit te hollen — in den bodem van den kuil, in den vorm eener langwerpige gleuf, welke den doode tot laatste rustplaats moet strekken[3]. Zij, die het stoffelijk overschot bij de begrafenis in de grafruimte nederleggen, plaatsen zich daartoe in den tot toegang dienenden kuil, welke na afloop der begrafenis wordt dichtgeworpen. De grafruimte zelve wordt dan, zoo noodig, tegen het daarin vallen van aarde beschermd, door hare opening (welke zich dus in

---

[1]) Zie: A. J. Wensinck, *Some Semitic rites of mourning and religion* (Verhand. der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk., Nieuwe Reeks, XVIII [1917], nº. 1), blz. 56 vv.

[2]) Te Mekka in het bijzonder bij de *Kaʿbah*; zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 189; I. Goldziher, t. a. p., blz. 258; A. J. Wensinck, t. a. p., blz. 3. Voor eenen als martelaar in den strijd gevallene mag deze bijzondere lijkdienst volgens de wet niet worden gehouden; ook de lijkwassching heeft bij hem niet plaats. Vgl.: A. J. Wensinck, t. a. p., blz. 68 vv.; dezelfde: *The oriental doctrine of the martyrs* (Meded. der Kon. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk., Dl. 53 [1921], blz. 171; Ser. A, nº. 6).

[3]) De openblijvende grafruimte wordt in de *fiḳh*-boeken in het eerste geval *laḥd* (Mal.: *lahat*), in het tweede geval *dhariḥ* genoemd.

het eerste geval aan haren zijkant en in het tweede geval aan den bovenkant der gleuf bevindt) door middel van planken of groote steenen af te sluiten.

De doode wordt in de grafruimte op zijne rechterzijde, met het gelaat in de richting naar Mekka, op den grond gelegd. Het begraven in eene kist geldt als afkeurenswaardig, tenzij de gesteldheid van den bodem (bijv. wegens groote vochtigheid) bijzondere aanleiding daartoe mocht geven. Men acht het in het algemeen wenschelijk, dat de doode op de aarde ruste. Na de begrafenis behoort hij opzettelijk tegen de beproevingen te worden gesterkt, welke hem in het graf staan te wachten, wanneer de doodsengelen *Moenkar* en *Nakîr* een onderzoek naar zijn geloof komen instellen. Daarom worden hem dan nogmaals met nadruk de woorden der Mohammedaansche geloofsbelijdenis in een daartoe bij het graf uitgesproken gebed ingeprent [1]).

De oudtijds gebruikelijke offers voor den doode bleven in den Islam niet meer in zwang; als een overblijfsel daarvan zouden echter nog min of meer de gaven kunnen worden beschouwd, welke men op het kerkhof aan de armen pleegt uit te deelen [2]). Evenals in den heidentijd gold het graf ook in den Islam hier en daar nog wel als eene heilige plaats, waar men de hulp en bescherming van den overledene meende deelachtig te kunnen worden [3]).

Zooals in de wet wordt aanbevolen, vinden in de meeste landen van den Islam op bepaalde, door het gebruik nader geregelde tijdstippen na iemands overlijden, bijv. op den 7^en^ en 40sten dag daarna, benevens jaarlijks op den datum van zijn sterven, godsdienstige maaltijden plaats. Op den dag zelven van het overlijden mag zulk een maaltijd echter niet worden gehouden, hoewel dit toch vrij algemeen gebruikelijk is [4]). Men

---

1) Dit vóórzeggen van de geloofsbekentenis heet *talḳîn* (Mal.: *talakin*; Jav.: *talĕkim*) en het daartoe dienende gebed: *doeʿâʾ at-talḳîn*.

2) Zie verder: I. Goldziher, t. a. p., blz. 239 vv.

3) Zie: I. Goldziher, t. a. p., blz. 236—238; J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 184; E. Quatremère, *Mémoire sur les asiles chez les Arabes* (Mémoires de l'Acad. des Inscr., XV [1845], 2, blz. 309 vv.).

4) Volgens de wet is het veeleer aanbevelenswaardig, dat de buren en vrienden ervoor zorgen, dat de nagelaten betrekkingen van den doode op den sterfdag behoorlijk van spijs en drank worden voorzien, opdat zij zich dien dag geheel aan de voorgeschreven godsdienstige plechtigheden kunnen wijden. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 191 v.; *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, I, 227.

pleegt bij die maaltijden tevens afdeelingen van den Koran voor te dragen met de bedoeling, dit vrome werk den gestorvene ten goede te doen komen en zijn hemelsche loon daardoor grooter te maken.

Voor de weduwe volgt na het overlijden van haren echtgenoot tevens een rouwtijd. Gedurende eene periode van vier maanden en tien dagen (de zgn. *ᶜiddah*-periode) mag zij zich niet met sieraden tooien, geen bonte, kostbare kleederen dragen en zich zelfs niet kammen, zalven of de huid of nagels (bijv. van de hand) beschilderen [1]). De oorsprong dezer voorschriften is zonder twijfel in de, ook bij verschillende andere volken verbreide opvatting te zoeken, dat men zich gedurende zekeren tijd na iemands overlijden voor diens rondwarende ziel heeft in acht te nemen en zich daartoe zooveel mogelijk onkenbaar moet maken. Bij de oude Arabieren duurde de rouwtijd eener weduwe, althans bij sommige stammen, een vol jaar. Volgens de moslimsche overlevering placht zij zich dan in eene kleine tent terug te trekken en mocht zich gedurende dien geheelen tijd niet reinigen [2]).

Door de Mohammedanen in den Indischen Archipel worden de wettelijk bij overlijden voorgeschreven plechtigheden in het algemeen vrij getrouw nageleefd, zij het dan ook naar de inheemsche gebruiken en opvattingen eenigszins aangevuld en gewijzigd. Het is meestal de dorps-godsdienstbeambte, die de plechtigheden leidt, zoodat de ritueele reiniging van den overledene, diens inwikkeling in de lijkwaden en teraardebestelling overeenkomstig de voorschriften der wet plaats hebben. Deze dorpsbeambte verricht tevens den dooden-*sĕmbahjang* en het gebed bij de doodenmalen, den zgn. *doᶜa koeboer* (d. i. het grafgebed), aldus genoemd naar de Arabische formule, met welke dit gebed pleegt te beginnen: „O Allâh! doe genade nederdalen

---

1) Dit rouwbedrijven door de weduwe heet in het Arabisch *iḥdâd* of *ḥidâd*. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 194 vv.; *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 52—54. Gedurende deze *ᶜiddah*-periode mag de weduwe, volgens de wet, bovendien geen nieuw huwelijk sluiten, noch eene verbintenis daartoe aangaan.

2) Zie over bijzonderheden te dien opzichte: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 181 v.; dezelfde: *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 454—456; G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, blz. 45, nt. 4 (Ind. Gids, 1884, I, 130, nt. 4); dezelfde: *Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche*, Anh. I, blz. IV, nt. 10; I. Goldziher, t. a. p., blz. 254, nt. 1.

over hen, die in de graven (Arab.: *koeboer*) zijn." De doodenmalen hebben volgens het gebruik in den Indischen Archipel meestal plaats op den 3den, 7den, 10den, 40sten, 100sten en 1000sten dag na iemands overlijden, benevens op den jaardag van het sterfgeval; bovendien ook, ondanks de wet, meestal op den sterfdag zelf. Laatstbedoelde maaltijd wordt in den Indischen Archipel gewoonlijk *soertanah* genoemd [1]).

---

§ 40. Ritueele reinheid (ṭahârah).

Als „onrein" (Arab.: *nadjis*, in dien zelfden vorm ook overgenomen in het Maleisch en Javaansch) gelden volgens de wet, behalve menschelijke en dierlijke uitwerpselen, met name nog: zwijnen en honden [2]), bedwelmende dranken, bloed, en de zgn. *maitah*, d. i. ieder dier, dat zonder op ritueele wijze geslacht te zijn, den dood heeft gevonden [3]).

Alles, wat met deze „onreine zaken" in aanraking komt, wordt daardoor volgens de wet „verontreinigd" (Arab.: *moetanaddjis*), zelfs al mocht de bezoedeling uiterlijk niet waarneembaar zijn. Deze regel geldt zoowel voor den mensch zelf als ten opzichte van den bodem, vaatwerk, kleederen en andere zaken. Slechts door zorgvuldige reiniging overeenkomstig de wettelijke voorschriften kunnen de ritueele gevolgen der verontreiniging weder

---

1) Zie verder: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 236 vv.; 462—480 (*The Achehnese*, I, 221 v., 418—434); dezelfde: *Het Gajōland en zijne bewoners*, blz. 312—315; dezelfde: *De Islam in Ned.-Indië*, blz. 31—33 (Groote Godsdiensten, Serie II, 407 en 409); dezelfde: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 59—61 (Ind. Gids, 1884, I, 421—423); P. J. Veth, *Java*, I [1875], blz. 643—645, IV [1907], blz. 404—408; L. Th. Mayer, *De Javaan*, blz. 174—189; A. L. van Hasselt, t. a. p., blz. 282 vv.; B. F. Matthes, t. a. p., blz. 131—151.

2) De opvatting, dat honden onrein zijn, schijnt in den Islam eerst in lateren tijd, in tegenstelling met de Perzische hondenvereering, tot ontwikkeling te zijn gekomen. Zie: I. Goldziher, *Islamisme et Parsisme* (Rev. de l'H. des Rel., 43 [1901], blz. 17—20); G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 2. Ausg., blz. 84. Volgens de Mâlikitische leer zijn honden rein.

3) Zie over de ritueele wijze van slachten § 41. Lijken van menschen, van geloovigen zoowel als van ongeloovigen, gelden volgens de wetgeleerden niet als onrein. Te dien aanzien geldt, volgens hen, Koran XVII, 72, waarin Allâh uitdrukkelijk heeft verklaard, dat hij den mensch in voortreffelijkheid boven het overige der schepping heeft gesteld.

worden opgeheven [1]). Vaatwerk, verontreinigd doordat een hond of zwijn daaraan heeft gelikt, kan volgens de wet slechts worden gereinigd door het éénmaal met zand te wrijven en daarna zes malen met water af te spoelen. Heeft iemand zich opzettelijk, in strijd met de wet verontreinigd — bijv. door zich bij het offeren, op oudheidensche wijze, met het bloed der offerdieren te besmeren, zooals dat volgens de wetgeleerden soms nog wel eens onder Moslims voorkomt, — dan is hij verplicht, zich terstond te reinigen. Overigens kan dit desnoods worden uitgesteld, totdat men, bijv. voor het vervullen van godsdienstige ceremoniën, ritueel rein moet zijn.

Hetgeen zelf *nadjis* is, kan in het algemeen ook door reiniging niet *ṭâhir* (d. i. rein) worden. Eene uitzondering op dezen regel vormen slechts: 1. huiden van dieren, die zonder ritueele slachting den dood hebben gevonden, daar men deze huiden rein kan maken, door ze te looien, en: 2. wijn, welke namelijk, door verzuring in azijn veranderende, volgens de wet ritueel rein wordt.

Ook heidenen zijn volgens de algemeen bij de Sjîʿieten heerschende opvatting, evenals honden en zwijnen, onrein, zoodat een Moslim zich door elke aanraking met hen verontreinigt [2]). De Sjîʿieten plegen zich tot staving dier meening op Koran IX, 28 te beroepen: „Ziet! de ongeloovigen zijn vuilnis!" (vgl. hierboven, blz. 126). De orthodoxe geleerden vatten dit Koranvers niet in letterlijken zin op, maar meenen, dat de onreinheid van *kâfir*'s slechts hun geloof, niet hun lichaam betreft. Volgens de Sjâfiʿitische leer moeten ongeloovigen dan ook, ten opzichte van reinheid en onreinheid, in het algemeen met Moslims worden gelijkgesteld. Slechts het betreden van het heilige gebied van Mekka is naar de algemeen gangbare opvatting van Koran IX, 28 den ongeloovigen verboden (vgl. blz. 126). Deze mogen daarentegen wel in Mohammedaansche bedehuizen komen, indien hun daartoe van bevoegde zijde verlof is gegeven, met name, wanneer daartoe eene bijzondere aanleiding voor hen bestaat, bijv. indien zij eene door den *ḳâdhî* in eene moskee gehouden terechtzitting moeten bijwonen.

---

[1]) De hier bedoelde reiniging is de boven (blz. 56, nt. 3) reeds vermelde *ṭahârah ʿainijjah*.

[2]) Zie: I. Goldziher, *Lā misāsa* (Rev. africaine, 1908, nº. 268, blz. 23—28); dezelfde: *Islamisme et Parsisme*, t. a. p., blz. 25 v.; dezelfde: *Die Ẓâhiriten*, blz. 61—63.

De beide toestanden van ritueele onreinheid (Arab.: *ḥadath*), waarin een geloovige ten gevolge van nader in de wet vastgestelde oorzaken kan geraken, en welke het verrichten van sommige sacrale handelingen voor hem verboden maken, benevens de beide ter herkrijging van den staat van reinheid — Arab.: *ṭahârah* [1]) — wettelijk voorgeschreven ritueele wasschingen, zijn reeds hierboven (blz. 56 vv.), naar aanleiding van de reiniging voor de *ṣalât*, ter sprake gekomen. De oorsprong der verschillende, dit onderwerp betreffende voorschriften moet zonder twijfel worden gezocht in de aloude, bij verscheidene volken verbreide opvatting, dat degene, die aan den invloed van zekere demonische machten heeft blootgestaan, niet aan godsdienstige ceremoniën mag deelnemen, voordat hij zich door middel der van ouds in zulke gevallen gebruikelijke magische middelen (o. a. door eene bevochtiging met water) aan den invloed der booze geesten heeft onttrokken [2]).

Volgens de wet ontstaat de kleine *ḥadath* in het bijzonder in de navolgende gevallen: 1. wanneer iemand door de een of andere oorzaak (bijv. door bezwijming) zijn bewustzijn verliest — oorspronkelijk zonder twijfel wegens den blijkbaar zich daarin uitenden invloed van een demon [3]); — 2. door slaap (tenzij in geval eener lichte dommeling, in zittende houding); — 3. door zijn gevoeg te doen; — 4. wanneer een man de huid eener vrouw (of omgekeerd: eene vrouw de huid van eenen man) aanraakt, tenzij zij elkander in zulk eenen nauwen graad van verwantschap bestaan, dat een huwelijk om die reden tusschen hen zou verboden zijn. De groote *ḥadath* (ook wel *djanâbah* genoemd) is het wettelijk gevolg van echtelijken omgang tusschen man en vrouw [4]), met welken, volgens de wet, tevens elke effusio seminis moet worden gelijkgesteld.

Hij, die in den toestand van kleinen *ḥadath* verkeert — de zgn. *moeḥdith* — kan slechts door den *woedhoeʾ* en hij, die in

---

[1]) Met dit Arabische woord *ṭahârah* wordt gewoonlijk de ritueele reinheid aangeduid, maar ook de daartoe vereischte reiniging wordt in de wet *ṭahârah* genoemd; vgl. boven, blz. 56, nt. 3.

[2]) Zie: A. J. Wensinck, *Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung* (Der Islam, V [1914], blz. 62 vv.).

[3]) Zie: A. J. Wensinck, *The etymology of the Arabic djinn (spirits)*, in Meded. der Kon. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk., 5de Reeks, 4de Dl. [1920], blz. 506 vv. (vgl.: *Supplementary notes*, ibid., blz. 514 *a—e*).

[4]) Zie de boven (blz. 58) vermelde woorden van Koran V, 9.

den toestand van grooten *ḥadath* of *djanâbah* verkeert — de zgn. *djoenoeb* — slechts door den *ghoesl* weder rein worden [1]). Zoowel voor den *moeḥdith* als voor den *djoenoeb* is het niet alleen verboden (*ḥarâm*), eene *ṣalât* te verrichten, maar ook eenen *ṭawâf* om de *Kaʿbah* te volbrengen of een Koran-exemplaar aan te raken [2]). Aan den *djoenoeb* is het bovendien niet geoorloofd, een Koranvers te reciteeren of, tenzij in geval van noodzaak, in eene moskee te vertoeven.

Vrouwen zijn daarenboven ook nog ritueel onrein: 1. gedurende hare menstruatie-periode, en: 2. gedurende eenen termijn van 40 dagen na hare bevalling. Zij mogen dan niet alleen geen *ṣalât* volbrengen, noch eenen *ṭawâf* om de *Kaʿbah*, maar bovendien ook niet vasten (zie boven, blz. 103). Ook mogen vrouwen in dien onreinen toestand geen Koran aanraken, geen vers daarvan reciteeren en zelfs niet eens binnentreden in eene moskee. Slechts door eenen *ghoesl* kunnen zij na afloop der menstruatie of van den termijn van 40 dagen na de bevalling weder ritueel rein worden.

Nog in verschillende andere, in de wet nader aangeduide gevallen, van welke sommige reeds hierboven zijn besproken, geldt een *ghoesl* als *soennah*, met name: bij gelegenheid der beide feesten (het kleine op den 1sten *Sjawwâl* en het groote op den 10den *Dzoeʾl-Ḥiddjah*), — vóór den Vrijdagsdienst en vóór de buitengewone *ṣalât*'s, welke bij zons- en maansverduisteringen en bij aanhoudende droogte plaats hebben, — voorts na de lijkwassching en bij verschillende plechtigheden van den *ḥaddj* (zooals bij het aannemen van den *iḥrâm*, bij de aankomst te Mekka, vóór den *woeḳoef* te *ʿArafah*, het overnachten te *Moezdalifah* en het steenwerpen te *Minâ*), — en ten slotte ook na bekeering tot den Islam.

---

[1]) Zie nog over den in bepaalde gevallen wettelijk veroorloofden *tajammoem*, d. i. afwrijving met zand: hierboven, blz. 58, nt. 1.

[2]) Het verbod, om in ritueel onreinen toestand een Koran-exemplaar aan te raken, is door de wetgeleerden uit de woorden van Koran LVI, 76—78 afgeleid: „Het is een edele Koran, in een welbewaard boek; slechts reinen zullen het aanraken." Deze Koranplaats heeft echter blijkens den samenhang geen betrekking op gewone Koran-exemplaren, maar slechts op de zgn. „welbewaarde tafel" in den hemel, op welke naar de opvatting der Moslims het origineel der Openbaring is ingegrift. Deze mag slechts door „reinen" — d. w. z. voor menschelijke driften bewaarden, namelijk: de engelen — worden aangeraakt; aan ritueel reine menschen valt daarbij niet te denken. Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 51 v.

§ 41. Verboden en geoorloofde spijzen en dranken. Ritueele wijze van slachten.

Het bij vele volken voorkomende verbod, om het vleesch van sommige dieren als voedsel te nuttigen, moet blijkbaar niet zelden als een overblijfsel uit eene vroegere beschavingsperiode worden beschouwd, waarin die dieren min of meer als heilige wezens werden vereerd. Niet onwaarschijnlijk heeft zulk eene dierenvereering oudtijds ook in Arabië bestaan [1]). Toch behoeft men niet aan te nemen, dat de veelsoortige spijswetten, welke bij verschillende Arabische stammen in den heidentijd golden, oorspronkelijk alle van godsdienstigen aard zijn geweest [2]).

Volgens den Islam moesten de oud-Arabische verbodsbepalingen betreffende het eten van bepaalde diersoorten voortaan eenvoudig als heidensch bijgeloof en afgoderij worden veroordeeld; alle goedsmakende dieren zouden den Moslim zijn veroorloofd [3]). Slechts werd in verschillende openbaringen verboden, varkensvleesch, bloed en het vleesch van een zonder ritueele slachting omgekomen dier (Arab.: *maitah*) te eten. Bovendien zou elk dier, dat hetzij aan Allâh zelf, hetzij

---

[1]) Zie over dierenvereering en totemisme bij de oude Arabieren: W. Robertson Smith, *Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament* (Journ. of Philol., Vol. IX, 75—100); dezelfde: *Kinship and marriage in early Arabia*, blz. 186 vv.; G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, blz. 6 vv. (Ind. Gids, 1884, I, 91 vv.).

[2]) Vgl.: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 168 vv.

[3]) Zie o. a.: Koran V, 6: „Geoorloofd is ulieden alles, wat goedsmaakt" (Arab: *aṭ-ṭajjibât*), en Koran II, 163 vv.: „Eet hetgeen ulieden geoorloofd is en „goed smaakt en volgt niet de voetstappen des Satans".... „Maar, wanneer „hun gezegd wordt: Volgt hetgeen Allâh ulieden geopenbaard heeft, zeggen zij: „Neen, wij willen de voorvaderlijke zeden volgen! Maar waren hunne vaderen dan „niet op een dwaalweg?" Vgl. ook: Koran II, 167 en V, 89—90. — Een bij sommige heidensche Arabieren bestaand gebruik, om van bepaalde diersoorten (kameelen, runderen, schapen en geiten) hetzij de mannetjes, hetzij de wijfjes, of soms ook de jongen, niet te eten, wordt in Koran VI, 143—145 veroordeeld. „Allâh heeft u die dieren toch tot voedsel gegeven!" — aldus ongeveer de inhoud dier openbaring — „eet dus daarvan en volgt niet de schreden des Satans. Hoe „kunt gij naar waarheid getuigen, dat Allâh u die dieren zou hebben verboden? „Dat is immers een duidelijke leugen!" Vgl. verder: Koran V, 102 v., VI, 139 vv., XVI, 117. — Volgens de overlevering kwam het ook voor, dat Mohammed zijnen volgelingen uitdrukkelijk toestond, spijzen te nuttigen, van welke hij persoonlijk afkeer had.

aan afgoden ten offer gewijd, of op ongeoorloofde wijze, door jacht op „heilig gebied" of in gewijden *iḥrâm*-staat, buitgemaakt was, den Moslim als ongeoorloofde spijze gelden [1]).

De bijzonderheden der Joodsche spijswetten schijnen Mohammed aanvankelijk niet bekend geweest te zijn. De Joden te Medînah verweten hem, dat hij zich bezondigde door voedsel, hetwelk God toch uitdrukkelijk had verboden, te nuttigen. Toen verscheen eene openbaring, waarin Allâh verklaarde, dat het verbod, om dieren met ongespleten hoeven, benevens runder- en schaapsvet te eten, slechts als eene uitsluitend den Joden wegens hunne goddeloosheid opgelegde straf was te beschouwen [2]).

In de wet wordt in het algemeen het beginsel gehuldigd, dat men zich — behoudens het uitdrukkelijk in de openbaring vastgestelde verbod, om *maitah*, bloed en varkensvleesch te eten — overigens slechts van die dieren heeft te onthouden, welke naar het oordeel der Arabieren niet tot de „goedsmakende" behooren. Ook de vraag, welke uitsluitend buiten Arabië voorkomende dieren mogen worden gegeten, moet volgens de wet zooveel mogelijk naar analogie van de in Arabië bekende diersoorten worden beoordeeld. Bovendien wordt in de *fiḳh*-boeken nog eene min of meer uitvoerige opsomming van de verschillende dieren gegeven, welke op grond van in het bijzonder daaromtrent overgeleverde uitspraken van den Profeet al dan niet als voor den Moslim geoorloofde spijs gelden [3]). Is iemand door noodzaak gedwongen, de spijswetten te overtreden, dan wordt hem dit niet als zonde aangerekend.

De door de wet voorgeschreven ritueele wijze van slachten (de zgn. *dzakât*) heeft blijkbaar ten doel, zooveel

---

[1]) Zie: Koran, II, 168, V, 1—5, 96—98, VI, 146, XVI, 116, XXII, 31.

[2]) Zie: Koran VI, 147 v.; vgl.: Koran III, 87, IV, 158, XVI, 119 en Levitic. III, 14—16, VII, 23—25, XI, 3 vv.; Deuteron. XIV, 6 vv. — Vgl.: A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* 2de uitg., blz. 197.

[3]) Vgl. o. a.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 312 vv.; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 638—641. — Roofdieren gelden in het algemeen niet als eetbaar. Ten aanzien van het vleesch van paarden bestaat verschil van gevoelen tusschen de Sjâfi'ieten en Ḥanbalieten eenerzijds, die het nuttigen van dit vleesch geoorloofd, en de Ḥanafieten en Mâlikieten anderzijds, die het verboden achten. Tamme ezels behooren tot de dieren, welke door Mohammed volgens de overlevering uitdrukkelijk tot verboden spijs zijn verklaard. — Zie verder: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 26—27 (Ind. Gids, 1884, I, 388—389).

mogelijk al het bloed uit het lichaam van het geslachte dier te laten wegvloeien, daar het genot daarvan den geloovigen onvoorwaardelijk is verboden. De ook bij andere volkeren voorkomende afkeer, om met het vleesch tevens het bloed der dieren te nuttigen, schijnt oorspronkelijk met zekere primitieve begrippen van godsdienstigen aard in verband te hebben gestaan, volgens welke het bloed en de (aan de godheid toebehoorende) ziel werden vereenzelvigd [1]).

De ritueele *dzakât* kan niet slechts door iederen meerderjarigen Moslim, die daartoe in staat is, geldig worden verricht, maar zelfs ook door Joden en Christenen, mits zij de desbetreffende wettelijke voorschriften nauwkeurig in acht nemen [2]). Hoofdzakelijk wordt vereischt, dat de slokdarm en luchtpijp — volgens sommigen ook nog de carotiden — met een scherp werktuig worden doorgesneden. De zgn. *tasmijah,* d. i. het uitspreken van Allâh's naam over het te slachten dier, wordt bij het slachten wel is waar niet door alle wetgeleerden noodzakelijk, maar toch in allen gevalle wenschelijk geacht. Vleesch van een dier, dat, hoe dan ook, zonder deze *dzakât* om het leven is gekomen, geldt als „onrein" en mag door een Moslim niet dan in den alleruitersten nood worden gegeten [3]).

---

1) Zie o. a.: Deuteron. XII, 23: „Alleenlijk houdt vast, dat gij het bloed niet eet, want het bloed is de ziel; daarom zult gij de ziel met het vleesch niet eten." Vgl.: G. A. Wilken, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, blz. 8, nt. 4 (Ind. Gids, 1884, I, 932, nt. 4). Ook bij de Arabieren heerschte de voorstelling, dat bloed en ziel één waren (vgl.: Maçoudi, *Les prairies d'or*, edit. Barbier de Meynard, III, 310); vandaar het soms voorkomende gebruik van het Arabische woord *nafs*, d. i. ziel, in de beteekenis van „bloed" (vgl.: E. W. Lane, *Arabic Lexicon*, VIII, 2828*a*, in voce: *nafs*), zelfs in *fiḳh*-boeken (o. a. *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 88 en elders).

2) Bedoeld worden in de wet echter slechts de ware „lieden des boeks" (Arab.: *ahl al-kitâb*), d. w. z. zij, die reeds voordat de Koran werd geopenbaard hun geloof beleden en die tevens overeenkomstig de onvervalschte leer van hunnen godsdienst (nl. zooals de Islam die als de juiste opvat) leven, niet zij, die den oorspronkelijken zin hunner openbaring hebben „verdraaid", of eerst later Jood of Christen zijn geworden. Volgens de Sjâfiʿitische leer, welke de tegenwoordige Joden en Christenen niet meer tot de ware *ahl al-kitâb* rekent, is het dan ook verwerpelijk, om te eten van hetgeen door hen geslacht is. Vrome lieden plegen zelfs ongaarne vleesch van een dier te eten, dat door een Moslim is geslacht, indien zij weten, dat deze zijne *ṣalât*'s en andere godsdienstplichten niet geregeld verricht.

3) Eene belangrijke uitzondering op dezen regel is echter, dat men 1. visschen en sprinkhanen, en 2. alle wild, zonder *dzakât* als „rein" mag eten, althans indien het wild niet door de jachthonden of de voor de jacht gebruikte roofdieren (bijv. valken) is gedood. Wild, dat bij de jacht door deze „onreine" dieren

Bedwelmende dranken zijn niet van den aanvang af in den Islam verboden geweest. Integendeel was het genot van den wijn den Moslims in den beginne, zooals uit den Koran duidelijk blijkt, nog veroorloofd. In eene te Mekka verschenen openbaring (Koran XVI, 69) kon het zelfs nog als eene groote, den mensch van Godswege ten deel vallende zegening worden voorgesteld, dat Allâh hem „van de palmvruchten en druiven" een drank verschaft, „waaruit een bedwelmend vocht, eene kostelijke gave wordt bereid." Maar reeds spoedig gaven drinkgelagen onder de Moslims aan nauwgezette vromen aanleiding, het genot van bedwelmende dranken te veroordeelen. Daarop verscheen in het tweede jaar na de *hidjrah*, kort vóór den slag bij Bedr, de volgende openbaring (Koran II, 216): „Men vraagt u betreffende „den wijn en het *maisir*-spel; zeg: in beide is groote zonde, „maar ook voordeel voor den mensch; de zonde daarin is echter „grooter dan het voordeel!" Een rechtstreeksch verbod bevatten deze Koranwoorden nog niet, hoewel zij volgens de overlevering toch aan vele Moslims aanleiding gaven, zich sedert dien tijd het genot van bedwelmende dranken te ontzeggen.

Eerst nadat nogmaals eenige opzienbarende gevallen van dronkenschap in Mohammeds omgeving waren voorgekomen, werd het drinken van bedwelmende dranken in eene nieuwe openbaring onvoorwaardelijk verboden. Zulk een geval deed zich voor, toen ᶜAbd ar-raḥmân ibn ᶜAuf, na eene feestelijke bijeenkomst te zijnen huize als voorganger bij de *ṣalât* optredende, tot groote ergernis dronkemanstaal sprak [1]). Op dat geval zouden volgens de overlevering de woorden van Koran IV, 46 doelen: „Komt niet tot de *ṣalât*, terwijl gij dronken zijt, voordat gij weet, wat gij zegt!" Bij eene andere gelegenheid zou Saᶜd ibn Abî-Waḳḳâṣ, een van Mohammeds Mekkaansche volgelingen, toen hij bij een feestmaaltijd in dronkenschap eene satire op de Medînensers had voorgedragen, door een van hen in het naar aanleiding daarvan ontstane gevecht deerlijk zijn verwond.

---

doodelijk verwond is, mag slechts worden gegeten, indien men het nog levend op ritueele wijze heeft kunnen slachten. Men behoort echter volgens de wet slechts met goed voor de jacht afgerichte dieren te jagen. Vgl. o. a.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 296 v., 300 vv.; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 633—635. Zie verder: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 22 (Ind. Gids, 1884, I, 484).

[1]) „O, ongeloovigen, ik vereer wat gij vereert!" zou hij o. a. hebben gezegd.

Dit laatste voorval was volgens de moslimsche traditie de onmiddellijke aanleiding, dat nu in Koran V, 92—94 een algemeen verbod van wijndrinken werd geopenbaard: „O gij, die geloovig „zijt, ziet! wijn en spel.... zijn vuiligheid, een werk des Satans; „onthoudt u daarvan!" [1]).

Volgens de Sjâfiʿitische leer is het drinken niet alleen van den uitdrukkelijk in deze openbaring genoemden wijn, maar van alle bedwelmende dranken verboden (*ḥarâm*). Zulke dranken gelden als onrein en wie daarvan drinkt, moet met geeseling worden bestraft. Uitzonderingsbepalingen hierop gelden volgens de wet slechts in zeer bijzondere gevallen [2]). Dat tegen deze strenge wettelijke voorschriften echter overal en ten allen tijde door vele Moslims werd gezondigd, laat zich gemakkelijk begrijpen, ook al is toch de heilzame invloed van het drankverbod in den Islam onmiskenbaar [3]).

---

[1]) Zie over het wijnverbod in den Koran: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qōrans*, I, blz. 182, nt. 3, 199 nt. 1.

[2]) *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, I, 36—38, III, 241—243; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 93—95, 579—581. De Ḥanafitische leer acht alleen wijn (Arab.: *chamr*) verboden, andere bedwelmende dranken daarentegen, mits men zich niet daaraan bedrinke, geoorloofd.

[3]) Zie over het drankverbod en de overtreding daarvan in den Islam: I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, I, 19—33; dezelfde: in de ZDMG., 41 [1887], blz. 95 v.; dezelfde: *Muhamm. Recht in Theorie und Wirklichkeit* (Z. für vergl. Rechtswissensch., 8 [1889], blz. 408); A. Schaade, *Islâm und Alkohol* (Sonntagsbeilage n⁰. 36 zur Vossischen Zeitung n⁰. 454 [7 Sept. 1913], blz. 285 v.); A. Huber, *Über das „Meisir" genannte Spiel*, blz. 1—2.

TWEEDE AFDEELING.

Voorschriften van juridischen en religieus-politieken aard.

HOOFDSTUK VI.

HET HUWELIJK.

§ 42. Rol van den walî bij het sluiten van het huwelijk.

Geen huwelijk — Arab.: *nikâḥ*; Mal., Jav.: *nikah*, in het Jav. ook verbasterd tot *ningkah* — kan volgens de wet geldig tot stand komen zonder medewerking van den *walî* der bruid, d. i. haar naasten manlijken bloedverwant van vaderszijde.

Bij de oude Arabieren waren ongehuwde vrouwen in het algemeen aan het gezag harer naaste manlijke verwanten in de manlijke lijn onderworpen, die volgens de destijds geldende begrippen het recht hadden, naar eigen goeddunken te beslissen, òf en aan wien zij haar, zelfs tegen haren wil, ten huwelijk zouden geven. Nog tot op Mohammeds tijd waren de vrouwen in Arabië in dit opzicht zeer afhankelijk van de willekeur harer verwanten [1]).

De Islam beperkte wel is waar het recht der manlijke verwanten, maar liet het uithuwelijken van de bruid door haren

---

[1]) Zelfs nog in het begin der 19de eeuw trof Burckhardt dezen toestand vrijwel onveranderd bij de Arabische Bedouïenen aan. Zie: J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, I, 263, 272; vgl. ook: A. Musil, *Arabia Petraea*, III, 180, 184. — Uitzonderingen op den regel kwamen oudtijds ongetwijfeld voor. Vrouwen van aanzien waren min of meer zelfstandig en hadden daardoor ook invloed op het sluiten van haar huwelijk. Uit de oud-Arabische literatuur blijkt zelfs, dat voorname vrouwen soms geheel naar eigen keuze, en buiten alle medewerking harer manlijke verwanten om, huwelijken sloten, hoewel dit toch gevallen van buitengewonen aard waren. Zie: J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 465 vv.; Th. W. Juynboll, *De Mohamm. bruidsgave*, blz. 23, 26 vv.

walî toch in den ouden patriarchalen vorm voortbestaan. Over de vraag, in hoeverre verschillende verwanten dit hun van oudsher toekomende recht nog in den Islam hadden behouden, bestond onder de oudste wetgeleerden een vrij belangrijk verschil van meening. Volgens de overlevering zou de Profeet in het algemeen hebben verboden, vrouwen zonder hare toestemming ten huwelijk te geven. In bijzonderheden was dit onderwerp echter blijkbaar niet door hem geregeld.

Volgens de Sjâfiᶜitische leer hebben de manlijke bloedverwanten in de manlijke lijn eener vrouw (in de hieronder te vermelden volgorde) in het algemeen slechts het recht, haar met hare toestemming uit te huwelijken. De toestemming der bruid behoeft echter niet altijd uitdrukkelijk te worden gegeven. Vrouwen, die nog maagd zijn, worden daartoe te beschroomd geacht; haar stilzwijgen geldt reeds als voldoende blijk van instemming.

Alleen de vader en bij diens ontstentenis de grootvader (van vaderszijde) zijn bevoegd, hunne dochter (resp. kleindochter) zonder hare toestemming, ja zelfs tegen haren wil uit te huwelijken, althans zoolang zij nog maagd is. Naar deze, hun in de wet toegekende bevoegdheid worden de vader en grootvader wel met de benaming *walî moedjbir* (d. i. dwingende *walî*) aangeduid. Hunne bevoegdheid tot dwingen (Arab.: *idjbâr*) is echter binnen enge grenzen beperkt. Niet alleen toch geldt het voor den *walî moedjbir* volgens de wet als aanbevelenswaardig, om van te voren de toestemming zijner dochter (resp. kleindochter) tot het huwelijk te vragen, maar hij mag ook slechts in haar belang van zijn dwangrecht gebruik maken en haar in geen geval in het huwelijk verbinden met iemand, die naar wettelijken maatstaf geen voor haar „passende partij" — Arab.: *koefʾ* (zie blz. 186) — is, of die haar geen „passenden bruidschat" — Arab.: *mahr al-mithl* (zie blz. 181) — kan geven. Ook vervalt zijn dwangrecht, zoodra er vijandschap, hetzij tusschen zijne dochter (resp. kleindochter) en hemzelf, hetzij tusschen haar en den bedoelden echtgenoot bestaat en bovendien nog, zoodra zij verklaart, niet meer maagd te zijn. Dit laatste moet volgens de wet op haar woord, zonder nader bewijs, als waarheid worden aangenomen [1]).

---

[1]) In dit geval kan zij gedurende hare minderjarigheid in het geheel niet en na hare meerderjarigheid slechts met hare uitdrukkelijke toestemming worden uitgehuwelijkt.

Daar de toestemming van eene minderjarige volgens de wet niet als geldig kan worden beschouwd, kunnen minderjarigen dus — althans volgens de Sjâfiʿitische leer — slechts door haren *walî moedjbir* op geldige wijze ten huwelijk worden gegeven. Waar nu — zooals in Atjèh — kinderhuwelijken zoo algemeen in zwang zijn, dat het niet wenschelijk wordt geacht, een meisje tot den volwassen leeftijd ongehuwd te laten, moest men wel naar een middel zoeken, om ook meisjes, die geen ascendenten meer hebben, toch op minderjarigen leeftijd te kunnen uithuwelijken. Het werd daar in zulke gevallen gebruikelijk, om door middel van *taḳlîd* (zie boven, blz. 23) de omtrent dit onderwerp in de Ḥanafitische school heerschende leer toe te passen. Volgens de Ḥanafieten toch is iedere als *walî* optredende bloedverwant bevoegd, om eene minderjarige maagd zonder hare toestemming uit te huwelijken. Aan eene aldus zonder eigen bewilliging in het huwelijk verbondene wordt echter het recht toegekend, om, zoodra zij volwassen is, op grond van het ontbreken harer toestemming ontbinding van haar huwelijk (door middel van *fasch*; zie § 49) te eischen, behalve indien zij door een harer ascendenten op deze wijze in het huwelijk is verbonden[1]).

Van de manlijke verwanten in de manlijke lijn eener vrouw zijn slechts diegenen bevoegd, haar als *walî* uit te huwelijken, die meerderjarige, vrije Moslims van goeden levenswandel zijn. Een *fâsiḳ* — d. i. iemand, die eene groote zonde heeft begaan, of die zich voortdurend aan kleine overtredingen van de wet schuldig maakt (zie hieronder bij de leer van het bewijs) — kan niet geldig als *walî* fungeeren[2]).

Is dus eenerzijds geen vrouw bevoegd, om zonder medewerking van haren *walî* een huwelijk aan te gaan, anderzijds mag ook hij, die het recht heeft, haar uit te huwelijken, zich volgens de wet niet aan den plicht onttrekken, zijne medewerking tot een door haar verlangd huwelijk te verleenen. Slechts indien degene,

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 375—381 (*The Achehnese*, I, 343—348).

[2]) Een *fâsiḳ* kan echter, door zich uitdrukkelijk van zijne zonden te bekeeren, weder „niet-*fâsiḳ*" worden. Met het oog daarop laat men dan ook wel, voor alle zekerheid, even voordat tot het sluiten eener huwelijksovereenkomst wordt overgegaan, zulk eene bekeering van hem, die als *walî* der bruid zal optreden, plaats vinden. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 43 (Ind. Gids, 1884, I, 779).

met wien zij in het huwelijk wenscht te treden, naar wettelijken maatstaf geen voor haar „passende partij" is, moet de *walî* zijnen bijstand weigeren, daar op hem de plicht rust, zijn geslacht en de daartoe behoorende vrouwen voor schande te bewaren [1]). Weigert de *walî* daarentegen zijnen bijstand, hoewel van wettelijk standpunt niets tegen den huwelijkscandidaat der vrouw valt in te brengen, dan is zij bevoegd, zich daarover bij de overheid te beklagen en deze te verzoeken, de taak van haren *walî* over te nemen.

De volgorde, waarin de manlijke verwanten eener vrouw het recht hebben, haar — ieder bij ontstentenis of onbevoegdheid van den hem in rangorde voorafgaande — uit te huwelijken, is in de wet aldus vastgesteld:

1. de naaste manlijke ascendent in de manlijke lijn, dus de vader, bij diens ontstentenis of onbevoegdheid, de grootvader van vaderszijde, enz.;

2. de naaste manlijke bloedverwant in de manlijke lijn onder de afstammelingen van den vader, dus de broeder en wel in de eerste plaats de volle [2]), daarna de halfbroeder van vaderszijde, vervolgens de afstammelingen van den vollen broeder en daarna die van den halfbroeder van vaderszijde, met dien verstande, dat de naaste in graad steeds den meer verwijderden uitsluit;

3. de naaste manlijke bloedverwant in de manlijke lijn onder de nakomelingen van den grootvader van vaderszijde, dus de oom, 's vaders volle broeder, daarna 's vaders halfbroeder van vaderszijde, vervolgens de afstammelingen van 's vaders vollen broeder en daarna die van 's vaders halfbroeder van vaderszijde, op dezelfde wijze en met dezelfde beperking als boven bij de afstammelingen van den vader vermeld;

4. heeft de vrouw geene manlijke verwanten in de manlijke lijn en is zij eene vrijgelatene, dan komt het recht, om haar in den echt te verbinden, toe aan haren vrijlater (Arab.: *maulâ*,

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 359, nt. 1 (*The Achehnese*, I, 330, nt. 1).

[2]) Zijn er twee of meer volle broeders, dan wijzen zij één uit hun midden aan, om hun recht uit te oefenen, bij voorkeur hem, die de meeste wetskennis heeft of de oudste in leeftijd is; kunnen zij het over de keuze niet eens worden, dan moet het lot tusschen hen beslissen. Ditzelfde geldt ook in andere gevallen, waarin twee of meer personen de vrouw in denzelfden graad van verwantschap bestaan.

d. i. patronus) en, bij diens ontstentenis, aan zijne manlijke verwanten in de rangorde, waarin zij zijne erfgenamen zijn [1].

Ontbreken al de hier genoemde personen, of zijn zij volgens de wet onbevoegd om als *walî* op te treden, of wel: weigert een volgens de wet aangewezen *walî* zonder geldige redenen, het huwelijk tot stand te brengen, of is hij door afwezigheid feitelijk niet daartoe in staat, — dan moet ten slotte als *walî* fungeeren:

5. de daartoe aangewezen overheidspersoon (Arab.: *ḥâkim*). „Wie geen *walî* heeft, diens *walî* is de *ḥâkim*", zou de Profeet hebben gezegd. Welke overheidspersoon in het bijzonder deze *walî*-functiën heeft uit te oefenen, wordt in de wet niet nader vastgesteld. In vele Mohammedaansche landen zijn de *ḳâdhî*'s of hunne plaatsvervangers daartoe aangewezen. Op Java worden deze functiën door den afdeelings-*panghoeloe* vervuld, die soms echter een anderen beambte als zijn plaatsvervanger aanwijst. Zijne bevoegdheid, om vrouwen, die den bijstand van eenen tot hare bloedverwanten behoorenden *walî* — eenen zgn. *walî nasab* (zie over *nasab* in § 51) — missen, uit te huwelijken, wordt in het Javaansch *koewâsâ kakim* (d. i. bevoegdheid van den *ḥâkim*) en hijzelf de *wali kakim* (Mal.: *wali hakim*) genoemd.

In plaats van den *ḥâkim* mogen de aanstaande echtgenooten met wederzijdsch goedvinden ook een anderen persoon tot *walî* kiezen, die dan echter aan de wettelijk aan een *ḳâdhî* [2]) gestelde eischen moet voldoen. Zulk een door de beide partijen tot *walî* aangestelde persoon wordt (evenals de bij een geschil tot scheidsrechter verkozene) in het Arabisch een *ḥakam* en zijne verkiezing zelve *taḥkîm* (d. i. het „tot *ḥakam* maken") genoemd. Is ter plaatse geen persoon aanwezig, die volgens de wet als bevoegd *ḥâkim* kan gelden, dan zijn de aanstaande echtgenooten wel genoodzaakt, eenen *ḥakam* voor het vervullen der *walî*-functiën aan te wijzen. Dan vervalt ook de eisch, dat de gekozene de geschiktheid voor het *ḳâdhî*-ambt moet bezitten. Te Batavia, waar men den door de Nederlandsche Regeering bij

---

[1]) Is zij niet door een man, maar door eene vrouw vrijgelaten, dan komt het recht, om haar uit te huwelijken toe aan hem, die de *walî* der vrijlaatster zou zijn, indien deze zelf trouwde (of, is de vrijlaatster gestorven, aan de manlijke verwanten dezer laatste in de volgorde, waarin zij erven).

[2]) Zie over den krachtens de wet als rechter fungeerenden *ḳâdhî* hieronder bij de rechtspraak (Hoofdstuk X).

schriftelijk besluit aangestelden districts-*panghoeloe* van ouds de bevoegdheid pleegt te ontzeggen, om als *ḥâkim* op te treden, is het de gewoonte, steeds dezen *panghoeloe* tot *ḥakam* voor het sluiten van huwelijken van *walî*-looze vrouwen aan te stellen. Slechts bij uitzondering wordt ook wel eens een andere persoon daartoe aangewezen [1]).

Ook de bruidegom kan, indien hij minderjarig en dus tot het zelfstandig verrichten van rechtshandelingen nog onbevoegd is, geen huwelijk zonder bijstand van zijnen voogd sluiten. Daar hij tijdens zijne minderjarigheid bovendien niet in staat is, eene geldige toestemming tot zijn huwelijk te geven, kan hij, evenals minderjarige vrouwen, slechts door eenen *walî moedjbir* (dus door zijnen vader of, bij diens ontstentenis, door zijnen grootvader van vaderszijde) worden uitgehuwelijkt. Volgens de wet is de *walî moedjbir* bevoegd, den minderjarige zelfs met het wettelijk geoorloofde aantal van vier vrouwen in het huwelijk te verbinden, indien hij daarin heil voor hem mocht zien [2]).

---

§ 43. De bruidschat (mahr of ṣadâḳ).

Het sluiten van een huwelijk had oorspronkelijk bij de Arabieren evenals bij vele andere volken den vorm van een koop. Het gebruik toch bracht mede, dat de *walî*, die een zijner vrouwelijke verwanten ten huwelijk gaf, als vergoeding daarvoor, uit handen van den bruidegom eenen bruidschat ontving, welke in vele opzichten het karakter van een koopsom had [3]). De

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 363 (*The Achehnese*, I, 333).

[2]) Ook een *safîh* of *moebaddzir*, d. i. een wegens verkwisting onder curateele gestelde (zie § 52), is niet bevoegd, op eigen gezag een huwelijk te sluiten. Hij behoeft daartoe de toestemming van zijnen curator (*walî*), die immers moet beoordeelen, of de aan het voorgenomen huwelijk verbonden lasten wellicht buitensporig zijn te achten. Is dit niet het geval, dan kan hij den verkwister toestemming tot het huwelijk geven of hem, op zijn verzoek, zelfs persoonlijk als *walî* uithuwelijken. De wet vergunt den verkwister echter slechts, met ééne vrouw te trouwen.

Zelfs krankzinnigen mogen volgens de wet, onder zekere beperkende voorwaarden, door hunnen curator (*walî*) worden uitgehuwelijkt.

[3]) Zie echter over de magische beteekenis, welke oorspronkelijk bij primitieve volken naar alle waarschijnlijkheid aan den bruidschat werd toegekend: F. D. E. van Ossenbruggen, *Het primitieve denken*, Bijdr. Instit., 71 [1915], blz. 245 v.; Alb. C. Kruyt, *Koopen in Midden-Celebes*, Meded. v. d. Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk., 56 [1923], blz. 174 vv (Serie B, nº. 5).

gehuwde vrouw kwam door dezen koop als het ware in het bezit, althans onder het gezag, van haren echtgenoot.

Op dien algemeenen regel kwamen, zooals boven (blz. 174, nt. 1) reeds bleek, wel eens uitzonderingen voor, doordat niet alle vrouwen zoo afhankelijk waren van de willekeur harer verwanten [1]), maar bovendien ook, doordat niet alle mannen steeds bereid waren, hunne dochters of verdere vrouwelijke bloedverwanten op de gebruikelijke wijze te verkoopen aan degenen, die haar ten huwelijk begeerden [2]).

Toch waren de oude patriarchale huwelijksvorm en de daarmede nauw samenhangende bruidschat in Mohammeds tijd nog algemeen in Arabië in zwang, al was het blijkbaar reeds vóór zijn optreden de heerschende gewoonte geworden, den bruidschat aan de bruid zelve en niet meer aan haren *walî* te geven. Trachtte een hebzuchtige *walî* het bruidsgeld geheel of gedeeltelijk voor zichzelven te behouden, dan vond dit ook vóór den Islam reeds afkeuring.

In den Koran wordt den geloovigen dienovereenkomstig bevolen, den bruidschat aan hunne vrouwen te geven (zie o. a. Koran IV, 3). Zelfs wordt de bruidschat in het heilige boek meermalen met zekeren nadruk een „l o o n" genoemd, waarop vrouwen bij het aangaan van een huwelijk naar recht en billijkheid aanspraak hebben en dat haar in geen geval mag worden onthouden [3]).

Ook moet men wel aannemen, dat het reeds vóór den Islam

[1]) Ten onrechte heeft men echter uit de te dien aanzien bekende, geheel op zich zelf staande en uitsluitend uit bijzondere omstandigheden te verklaren gevallen willen afleiden, dat in Arabië zelfs nog in historische tijden naast het patriarchale huwelijk een ander, op matriarchalen grondslag berustend huwelijk zou hebben bestaan, waarbij niet aan het gezag harer manlijke verwanten onderworpene vrouwen zich naar eigen keuze in den echt konden verbinden en waarbij de gehuwde vrouw *ṣadîḳah* en de haar geschonken bruidsgave *ṣadâḳ* werd genoemd. Voor zulk eene onderstelling (zie: W. Robertson Smith, *Kinship and marriage*, blz. 75 vv.; J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 434) bestaan geene voldoende gronden; vgl. over den vermoedelijken oorsprong der aan den bruidschat gegeven benaming *ṣadâḳ* veeleer hieronder, blz. 181, nt. 1.

[2]) Ook bij de Arabieren toch kwam het evenals bij andere volken voor, dat eene gehuwde vrouw bij hare familie bleef en de echtgenoot bij haar moest komen inwonen, met name ingeval haar vader geene manlijke nakomelingen had. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Het Gajōland en zijne bewoners*, blz. 269 v.; J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 468 vv.

[3]) Zie: Koran IV, 29; V, 7; XXXIII, 49; LX, 10; en waarschijnlijk ook IV, 28; vgl. hieronder, blz. 193.

gebruikelijk was, den door een man aan zijne vrouw geschonken bruidschat: *mahr* of *ṣadâḳ* te noemen, welke beide Arabische woorden in de wet als synoniemen gelden [1]).

In aansluiting aan het oud-Arabische gebruik en op grond van de hierboven bedoelde Koranverzen bleef het in den Islam een plicht voor den bruidegom, om bij het sluiten van een huwelijk aan zijne vrouw een bruidschat te geven. Als wenschelijk geldt het volgens de wet, het bedrag van den bruidschat reeds bij het sluiten van het huwelijkscontract vast te stellen. Verplicht is dat evenwel niet. Is het bedrag niet vastgesteld, dan heeft de bruidegom eenen zgn. *mahr al-mithl* (d. w. z. een „naar de omstandigheden passenden" bruidschat) te betalen, welks bedrag in overeenstemming met de afkomst en maatschappelijke positie der bruid, haar jeugd, verstand, schoonheid en andere eigenschappen, welke haar tot eene begeerenswaardige partij kunnen maken, wordt berekend.

Ook veroorlooft de wet aan eene vrouw, die de volle beschikking over haar vermogen heeft, haren *walî* uitdrukkelijk te machtigen, de vaststelling van het bedrag van den bruidschat aan den bruidegom over te laten. Dit „overlaten" aan den bruidegom wordt in het Arabisch *tafwîdh* genoemd. In zoo'n geval kan de bruidschat minder dan een *mahr al-mithl* bedragen, indien de bruid daarin toestemt. Zij behoeft echter geen genoegen daarmede te nemen en blijft, ondanks den *tafwîdh* bevoegd, om, indien zij het door den bruidegom aangeboden bedrag onvoldoende acht, desnoods in rechte, eenen *mahr al-mithl* van hem te vorderen.

Het bedrag van den bruidschat wordt in het algemeen aan het gebruik en het goedvinden der partijen overgelaten. Volgens de Sjâfiᶜitische leer mag de *mahr* in alles bestaan, wat naar

---

[1]) Met het woord *mahr* duidde men den bruidschat waarschijnlijk min of meer als een „koopsom" aan. Bovendien kon men den bruidschat echter ook *ṣadâḳ* (in den zin van „zekerheidshalve bedongen prijs") noemen, omdat het bruidsgeld, in dien het huwelijk door toedoen van den bruidegom, ondanks diens trouwbelofte, niet tot stand kwam, toch geheel of gedeeltelijk aan de bruid (of oorspronkelijk aan haren *walî*) moest worden betaald, evenals dit ook later in den Islam nog het geval was. De benaming *ṣadâḳ* toch stond oorspronkelijk, naar men wel moet aannemen in rechtstreeksch verband met de algemeene beteekenis van het Arabische werkwoord *ṣaddaḳa*, d. i. bevestigen, verklaren of maken, dat iets (in dit geval de trouwbelofte of de huwelijksovereenkomst) waar en betrouwbaar is. Zie daarover nader: Th. W. Juynboll, *De Mohamm. bruidsgave*, blz. 71 vv.

wettelijken maatstaf waarde heeft. Zelfs zou men bijv. kunnen volstaan met aan zijne aanstaande vrouw, bij wijze van bruidsgave, een Koranvers te leeren. Als aanbevelenswaardig geldt het, slechts een matig bedrag als *mahr* te bedingen en er wordt in de wet zelfs op gewezen, dat aan een huwelijk met kleinen bruidschat soms groote zegen is verbonden [1]).

Wil de bruidegom na het sluiten van het huwelijkscontract alsnog van het huwelijk afzien en zijne aanstaande vrouw dus, nog voordat hij echtelijken omgang met haar heeft gehad, verstooten, dan is hij krachtens de wet toch verplicht, haar de helft van den bedongen bruidschat te voldoen. Heeft er in zulk een geval bij het sluiten van de huwelijksovereenkomst *tafwîdh* plaats gehad en is het bedrag van den *mahr* nog niet vastgesteld, dan kan hij volstaan met aan de verstootene een naar eigen goedvinden door hem te bepalen geschenk te geven [2]).

Eerst door de feitelijke voltrekking van het huwelijk en, zooals in de wet erbij gevoegd wordt, eveneens indien een der partijen nog vóór de huwelijksvoltrekking sterft, is de volle bruidschat verschuldigd en de wet legt den bruidegom dan tevens den plicht op, om — indien er *tafwîdh* mocht hebben plaats gehad en nog geen bepaald bedrag voor den bruidschat is vastgesteld — eenen *mahr al-mithl* te geven.

Hoewel de bruidschat krachtens de wet niet terstond na het sluiten van het huwelijkscontract behoeft te worden betaald, geldt het toch als *soennah*, althans een gedeelte van den bruidschat reeds vóór de voltrekking van het huwelijk te voldoen [3]). Dientengevolge pleegt de bruidegom in sommige landen wel de helft of twee derden van den *mahr* vóór de huwelijksvoltrekking aan

---

[1]) Toch geldt het naar de Sjâfiʿitische opvatting als aanbevelenswaardig, eene waarde van niet minder dan 10 *dirham*'s en niet meer dan 500 *dirham*'s tot bruidschat te bestemmen, omdat eenerzijds de Profeet niet meer dan 500 *dirham*'s placht te geven en anderzijds een kleiner bedrag dan 10 *dirham*'s volgens de Ḥanafitische school niet geoorloofd is.

[2]) Deze gave wordt, naar de in Koran II, 237—238 (vgl. XXXIII, 48) daaraan gegeven benaming, *moetʿah* genoemd. Het geven van zulk eene *moetʿah* wordt in de wet ook in andere gevallen van verstooting aanbevolen, boven en behalve den vollen *mahr*, waarop de vrouw dan, na het tot stand komen van het huwelijk, aanspraak kan maken.

[3]) Men acht dit laatste namelijk wenschelijk, omdat zulk eene gedeeltelijke betaling van den bruidschat vóór de huwelijksvoltrekking volgens sommige wetgeleerden zelfs als een plicht voor den bruidegom is te beschouwen en men liefst zoo weinig mogelijk van deze strengere opvatting wil afwijken (vgl. boven, blz. 47, nt. 3).

zijne vrouw te geven, waarna de rest eerst later, bij de ontbinding van het huwelijk door echtscheiding of door overlijden van een der beide echtgenooten, wordt afbetaald [1]). De gebruiken in dit opzicht loopen echter in verschillende Mohammedaansche landen uiteen. Op Java bijv. is het in vele gewesten gebruikelijk, dat de man den bruidschat geheel schuldig blijft; in Atjèh daarentegen wordt de *mahr* terstond bij het sluiten het huwelijkscontract voldaan [2]).

In een groot deel van den Indischen Archipel was de gewoonte, om bij het sluiten van een huwelijk eenen bruidschat te geven, reeds lang vóór de komst van den Islam algemeen in zwang. Voor hen, die den Islam aannamen, werd het betalen van den bruidschat voortaan eene Mohammedaansche instelling, welke met het van ouds bekende, inheemsche gebruik geheel of gedeeltelijk samensmolt. In het Maleisch en Javaansch pleegt men den door den Islam gevorderden bruidschat met de aan het Perzische *kâwîn* (d. i. bruidsgave) ontleende benaming *mas kawin* (in het Javaansch ook: *sri kawin*) aan te duiden. Het bedrag dier gave is op Java, in overeenstemming met de wet, meestal niet hoog. In vele streken pleegt men zelfs niet meer dan eenige guldens te geven [3]).

---

[1]) Het schijnt wel, dat men oorspronkelijk een deel van den bedongen bruidschat opzettelijk onbetaald liet, opdat de familieleden der vrouw nog zeker recht op haar zouden behouden en om aldus te verhinderen, dat zij door de volledige afbetaling van den bruidschat geheel onder het gezag van haren man zou komen. Zie over dit gebruik: G. A. Wilken, *Over het huwelijks- en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra*, blz. 17 v. (Bijdr. Inst., 5de Volgr., VI [1891], blz. 165 v.).

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 370 v. (*The Achehnese*, I, 339 v.). In het grootste deel der Preanger verbiedt de *adat* aan de vrouw zelfs, iets van den bruidschat aan te nemen, ook al wordt het huwelijk ontbonden. Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p.

[3]) Reeds van ouds werd op Java gewoonlijk de waarde van één *tahil* of twee realen zilver, d. i. ongeveer vijf gulden — soms ook het dubbele van die som — als bruidschat gegeven. Zie: P. J. Veth, *Java*, I [1875], 362, IV [1907], 416 en de aanteekening op die plaats van Radèn Mas Adipati Ario Tjondro Negoro in het Bijblad op het Tijdschr. van het Aardrijksk. Genootsch., 1881, n°. 9, blz. 6; T. Roorda, *Jav. Wdb.*, s. v. *kawin*; L. W. C. van den Berg, *De afwijkingen van het Mohamm. familie- en erfrecht* (Bijdr. Inst., 5de Volgr., VII [1892], blz. 472). — In de Buitenbezittingen bedraagt de bruidschat dikwijls veel meer. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Het Gajōland*, blz. 273; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 370 (*The Achehnese*, I, 339).

§ 44. Huwelijksbeletselen.

De omstandigheden, welke volgens de wet verhinderen, dat partijen een geldig huwelijk met elkander kunnen aangaan, komen hoofdzakelijk overeen met die, welke ook bij vele niet-Moslimsche volken als huwelijksbeletselen gelden. Als zoodanig worden in de wet vooral genoemd: te nauwe graad van verwantschap tusschen beide partijen, verschil hetzij in stand, hetzij in godsdienst, reeds bestaand huwelijk van een der partijen, het nog niet ten einde zijn van de rouwperiode voor de vrouw, enz. De desbetreffende wettelijke voorschriften zijn hoofdzakelijk de navolgende:

1. Een vrij Moslim mag volgens de wet niet met meer dan vier vrouwen tegelijk getrouwd zijn [1]). Dit voorschrift steunt volgens de moslimsche geleerden op Koran IV, 3. In Mohammeds omgeving heerschte de polygamie echter zonder eenige beperking en de Profeet heeft het blijkbaar niet noodig geoordeeld, daarin wijziging te brengen. Ook hijzelf toch had in lateren tijd ettelijke vrouwen. De hier bedoelde openbaring is blijkens den samenhang dan ook veeleer tegen hen gericht, die zich aan het vermogen van aan hunne zorgen toevertrouwde weezen vergrepen. Hun wordt, met het oog daarop, gepaste zuinigheid aanbevolen, om niet in de verleiding te komen, het goed der weezen voor zichzelven te gebruiken. Vandaar dus Allâh's woorden: „Indien gij vreest, niet gerechtig te kunnen zijn jegens de weezen, huwt dan slechts zoovele vrouwen als voor u goed is, een tweetal, drietal of viertal, of, vreest gij [dan nog] niet gerechtig te kunnen zijn, [huwt dan] slechts eene enkele vrouw of wel slavinnen; dat is beter, opdat gij u niet [tot het kwade] neigt!" Toch werd later uit deze openbaring afgeleid, dat een Moslim nooit meer dan vier vrouwen tegelijk mocht hebben. Overleveringen werden in omloop gebracht, volgens welke de Profeet die opvatting uitdrukkelijk zou hebben bevestigd. Dat Mohammed zelf meer dan vier vrouwen tegelijk had gehad, verklaarde men later als een der door God uitsluitend aan zijn Gezant toegestane voorrechten (vgl. boven, blz. 37).

---

[1]) Zie over huwelijk en concubinaat van onvrijen in Hoofdstuk VII bij het slavenrecht.

2. Wegens te nauwen graad van bloedverwantschap mag een Moslim niet trouwen met zijne vrouwelijke bloedverwanten in de rechte (opgaande of nederdalende) lijn, zijne zusters, de vrouwelijke afstammelingen zijner broeders en zusters, noch met zijne tantes en oud-tantes [1]).

Wegens zwagerschap mag hij tevens niet trouwen met zijne schoonmoeder, schoondochter, stiefmoeder en stiefdochter, noch met zijne verdere vrouwelijke aanverwanten in de rechte (opgaande of nederdalende) lijn. Voorts mag hij ook niet met twee zusters tegelijk [2]), noch met eene vrouw en tevens met hare tante in het huwelijk zijn verbonden.

Ook de zoogverwantschap [3]) geldt volgens de wet als huwelijksbeletsel. Geen Moslim mag dus trouwen met zijne zoogmoeder, noch met zijne zoogzuster, d. i. elke vrouw, die door dezelfde zoogmoeder als hij gezoogd is [4]). Maar de wet strekt het begrip zoogverwantschap bovendien nog veel verder uit. Volgens eene overlevering toch had de Profeet verklaard: „Op grond van zoogverwantschap is een huwelijk in dezelfde graden als wegens bloedverwantschap verboden". Met het oog daarop geldt volgens de wet ook de echtgenoot der zoogmoeder als „zoogvader" en is een huwelijk wegens zoogverwantschap verboden: tusschen het zoogkind en al zijne (of hare) descendenten eenerzijds en de zoogmoeder, al hare (bloed- en zoog-) verwanten, haren man en al diens (bloed- en zoog-) verwanten anderzijds. Geen zoogverwantschap daarentegen wordt geacht te bestaan: (1) tusschen het zoogkind en alle ascendenten of zijverwanten zijner (of harer) zoogbroeders en -zusters, (2) tusschen de zoogmoeder en de ascendenten of zijverwanten van het door haar gezoogde kind.

De wettelijke voorschriften betreffende de huwelijksbeletselen wegens te nauwen graad van verwantschap steunen hoofdzakelijk

---

[1]) In de wet wordt als korte formule hiervoor opgegeven, dat het verboden is, met vrouwelijke bloedverwanten te trouwen, behalve met de afstammelingen van ooms, tantes, oud-ooms en oud-tantes. Dat zij, die wegens te nauwen graad van verwantschap niet met elkander mogen trouwen, in de wet elkanders *maḥram* worden genoemd, is boven (blz. 153, nt. 1) reeds vermeld.

[2]) Vgl. het overeenkomstige bijbelsche verbod in Leviticus XVIII, 18, dat zelfs in modernen tijd, toen van polygamie geen sprake meer was, nog aanleiding heeft gegeven, om het huwelijk met eene schoonzuster te verbieden.

[3]) Arabisch: *radhâ*ʿ of *radhâʿah*.

[4]) Zie: Koran IV, 27.

op Koran IV, 26—27. Mohammeds bedoeling was waarschijnlijk, de bij Joden en Christenen tegen huwelijken met verwanten geldende verbodsbepalingen in die openbaring[1]) ook voor de Moslims verbindend te maken. Dat de daarin gegeven voorschriften althans gedeeltelijk nieuw waren voor Mohammeds aanhangers, blijkt wel uit de aan het slot voorkomende toestemming, om de vroeger in strijd met deze bepalingen gesloten huwelijken te laten voortbestaan.

3. Ongelijkheid ten aanzien van geboorte of stand vormt een derde huwelijksbeletsel. Het huwelijk eener vrouw toch met eenen man, die naar wettelijken maatstaf haar mindere is, moet volgens de wet als nietig worden beschouwd, indien het althans niet met volle toestemming zoowel van haarzelf als van haren *walî* is gesloten. Degene, die met eene vrouw in rang gelijk staat, wordt haar *koef'* genoemd.

De „gelijkheid van rang" (Arab.: *kafâ'ah*) is vooral afhankelijk van: (*a*) de geboorte; volgens de wet toch staat een Arabier als zoodanig boven alle niet-Arabieren en nemen onder de Arabieren de Ḳoeraisjieten (Mohammeds stam) en onder deze laatsten weder Mohammeds familie den hoogsten rang in. Onder de tegenwoordige Mohammedanen wordt het geslacht van den Profeet door talrijke Sjeriefen en *Sajjid*'s vertegenwoordigd. Het Arabische woord *sjarîf* beteekent eigenlijk in het algemeen: „edele", en *sajjid*: „heer". Naar het heerschende spraakgebruik zijn deze woorden echter vooral in zwang als titels, welke worden toegekend aan de zgn. 'Aliden, d. w. z. aan de nakomelingen van Mohammeds dochter Fâṭimah, de echtgenoote van diens vollen neef 'Alî, den zoon van Aboe Ṭâlib. Veelal worden de nakomelingen van Ḥasan, Fâṭimah's oudsten zoon: Sjeriefen en die van Ḥoesain, haren tweeden zoon: *Sajjid*'s genoemd. Het spraakgebruik in dat opzicht loopt echter in verschillende landen uiteen[2]).

De in Ned.-Indië gevestigde leden van Mohammeds geslacht behooren bijna allen tot de uit Ḥadhramaut afkomstige Arabieren

---

[1]) Vgl. ook: Koran XXXIII, 49 en XXIV, 30—31.

[2]) De als de „Sjeriefen" bekende heeren van Mekka (ook de tegenwoordige „koning" van Mekka) zijn afstammelingen van Ḥasan. In Ned.-Indië wordt de titel „Sjerief" wel eens gegeven aan daar te lande geboren nakomelingen van *Sajjid*'s. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 56—57; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 158, nt. 1 en 2 (*The Achehnese*, I, 154, nt. 1 en 2).

en noemen zich, als nakomelingen van Ḥoesain, *Sajjid*'s. Deze plegen huwelijken van vrouwen uit hun geslacht met Inlanders (en zelfs met Arabieren, die geen *Sajjid*'s zijn, of althans geen *Sajjid*'s, wier afstamming zoo vast staat als die der Ḥadhramitische) als eene groote schande te beschouwen [1]).

Bij gelijkheid ten aanzien van geboorte wordt de rang in de tweede plaats bepaald naar (*b*): het beroep, waarbij wat de vrouw betreft slechts op het beroep van haren vader wordt gelet. Vooral de stand der wetgeleerden staat hoog aangeschreven. Wat omtrent de relatieve waarde van verschillende beroepen en bedrijven in de wet wordt bepaald, heeft overigens nog slechts geringe praktische beteekenis voor de tegenwoordige Mohammedanen behouden. Telkens worden huwelijken gesloten, welke naar wettelijken maatstaf wel is waar mésalliances zijn, maar door de vrouw en haren *walî* feitelijk meer als een eer dan als eene schande worden beschouwd [2]).

(*c*). Ten slotte is bijv. een slaaf of vrijgelatene geen gelijke van eene vrijgeboren vrouw, evenmin als iemand, die voortdurend tegen de wet zondigt en dus *fâsiḳ* is, als gelijke van eene vrouw kan gelden, op wie in dit opzicht niets valt aan te merken. Daarentegen is uit wettelijk oogpunt geen gewicht aan de mate van iemands welstand te hechten.

De hier bedoelde *kafâ'ah* wordt in de wet uitsluitend in het belang van vrouwen gevorderd. Voor mannen toch bestaat in het algemeen geen wettelijk bezwaar, om met in rang beneden hen staande vrouwen te trouwen. Alleen mag een vrij Moslim geene slavin trouwen, tenzij onder voorwaarde, dat er geene mogelijkheid voor hem bestaat, om met eene vrije moslimsche vrouw te trouwen [3]), en mits hij dan bovendien iemand bereid vindt, hem zijne slavin ten huwelijk af te staan, daar men met zijne eigene slavin wel in concubinaat mag leven, maar geen wettig huwelijk kan sluiten.

---

[1]) Zie over den adeltrots der in Ned.-Indië gevestigde, uit Ḥadhramaut afkomstige *Sajjid*'s: C. Snouck Hurgronje, *Sajjid Oethman's gids voor de priesterraden besproken*, blz. 17 vv. (Het Recht in Ned.-Indië, LXIII [1894], blz. 738 vv.); vgl. ook: B. Schrieke, *Bijdrage tot de bibliographie der huidige godsdienstige beweging ter Sumatra's Westkust* (Tijdschr. Bat. Gen., LIX [1920], blz. 290 v.); dezelfde, in Notulen Bat. Gen., LVIII [1920], Bijl. VI, blz. 190 v.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p., blz. 16 (Het Recht in Ned.-Indië, t. a. p., blz. 737).

[3]) Zie hierover nader in Hoofdstuk VII bij het slavenrecht.

4. Wegens verschil van godsdienst mogen Moslims niet trouwen met niet-Moslims. Dergelijke huwelijken zijn volgens de wet niet alleen verboden, maar tevens ongeldig. Als grond dezer zoowel voor mannen als voor vrouwen geldende bepaling geldt Koran II, 220—221: „Huwt geene vrouwen der heidenen, „voordat zij geloovig zijn geworden; eene geloovige slavin is „beter dan eene ongeloovige [vrije] vrouw, ook al bekoort zij u; „en geeft [uwe vrouwelijke verwanten] niet aan ongeloovige „mannen ten huwelijk, voordat zij geloovig zijn geworden, want „een geloovige slaaf is beter dan een ongeloovige [vrije] man, „ook al brengt hij u in verrukking. Zij [nl. de ongeloovigen] „roepen u ter Helle, maar God roept u tot het Paradijs en de „barmhartigheid!" Wel verscheen later eene openbaring (Koran V, 7), luidende: „Thans zijn ulieden geoorloofd de vrije vrouwen, „zoowel onder de Moslims als onder degenen, die vóór u eene „openbaring hebben ontvangen", maar uit deze Koranwoorden mag, althans volgens de Sjâfiᶜitische leer [1]), slechts worden afgeleid, dat een Moslim een huwelijk mag aangaan met vrouwen van de ware „openbaringsvolken", d. w. z. die, welke hunnen godsdienst reeds beleden, voordat de Koran was geopenbaard en die tevens voortdurend naar de door hun heilige boek voorgeschreven inzettingen (nl. zooals de Islam ze als de ware beschouwt) zijn blijven leven [2]).

5. Voor vrouwen is het tevens verboden, om een nieuw huwelijk te sluiten gedurende de zgn. *ᶜiddah* — d. i. „het bepaalde aantal [dagen"], d. w. z. den vastgestelden wachttermijn (Mal., Jav.: *idat*) — nadat haar vorige huwelijk hetzij door den dood van haren man, hetzij door echtscheiding is ontbonden.

De aan eene weduwe voorgeschreven rouwperiode duurde, zooals hierboven (blz. 164) vermeld is, bij sommige Arabische stammen een vol jaar, maar werd in Koran II, 234 vastgesteld op een tijdsduur van vier maanden en tien dagen. De *ᶜiddah* na echtscheiding daarentegen, — welke, zooals hieronder (in § 50) nader zal worden vermeld, blijkbaar niet tot de oud-Arabische instellingen heeft behoord, maar eerst later (misschien eerst

[1]) In tegenstelling met o. a. de Ḥanafitische opvatting; Ḥanafieten, bijv. Turken, trouwen ook wel met Europeesche Christenvrouwen en met Jodinnen; maar in den regel bekeeren deze vrouwen zich toch vóór het huwelijk tot den Islam.

[2]) Vergelijk hierboven, blz. 171, nt. 2, en: C. Snouck Hurgronje, *Een rector der Mekkaansche Universiteit*, blz. 13, nt. 1 (Bijdr. Inst., 5de Volgr., II [1887], blz. 356, nt. 1).

door den Profeet) is ingesteld, — duurt volgens de wet drie reinheidsperioden [1]) of voor vrouwen zonder menstruatie drie maanden. Is eene vrouw na de ontbinding van haar huwelijk zwanger, dan mag zij in geen geval hertrouwen, voordat er veertig dagen na hare bevalling zijn verloopen (vgl. Koran II, 228; LXV, 4).

6. Andere, slechts in bijzondere gevallen in aanmerking komende omstandigheden, welke een huwelijksbeletsel opleveren, zijn o. a. de *iḥrâm*-staat (vgl. blz. 136, nt. 1); de reeds ten derden male voorafgegane ontbinding van een huwelijk tusschen de beide partijen door *ṭalâḳ* (zie § 48); de ontbinding van hun huwelijk ten gevolge van *liᶜân* (zie § 50) en het ontbreken der vrijwillige toestemming van een der partijen tot het huwelijk, althans ingeval die toestemming wordt vereischt.

Geen huwelijksbeletsel daarentegen vormt te jeugdige leeftijd. Kinderhuwelijken waren in Mohammeds omgeving niet verboden en de Islam bracht in dien toestand geene wijziging. Ook de Profeet zelf liet zich met Aboe Bekr's dochter ᶜÂʾisjah in het huwelijk verbinden, toen zij nog pas zes jaren oud was. Het bereiken van zekere leeftijdsgrens wordt in de wet dan ook niet als vereischte voor het sluiten van een geldig huwelijk gesteld. Wel wordt echter het samenwonen der echtgenooten, indien dit wegens te jeugdigen leeftijd noodig is, soms geruimen tijd na het sluiten van het huwelijkscontract uitgesteld [2]). Van eene zelfstandige wilsverklaring van kinderen, die op zulk een jeugdigen leeftijd worden uitgehuwelijkt, kan natuurlijk geen sprake zijn. Hun *walî* verbindt hen op eigen gezag in het huwelijk. Daartoe is, zooals boven (blz. 175) bleek, volgens de Sjâfiᶜitische leer slechts de *walî moedjbir* bevoegd.

---

[1]) De Koranische benaming dezer perioden is *ḳoeroeʾ*, welk woord volgens de wetgeleerden voor verschillende verklaring vatbaar is, maar in allen gevalle betrekking heeft op perioden der menstruatie. De eerste der drie reinheidsperioden van de *ᶜiddah* behoeft volgens de wet niet vol te zijn, maar moet toch minstens eenige oogenblikken vóór het begin der menstruatie duren (zie o. a. *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 511—513). In Ned.-Indië wordt de *idat*-periode na echtscheiding in de meeste streken gewoonlijk — naar men zegt, ter voorkoming van vergissingen — op 3 maanden en 10 dagen (d. i. „honderd dagen") gesteld, eene afwijking van de letter der wet, waarvan men eerst in den laatsten tijd, onder Arabischen invloed, weder terugkomt. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 404, nt. 1 (*The Achehnese*, I, 368, nt. 1).

[2]) Ook ᶜÂʾisjah werd eerst op 9-jarigen leeftijd ter samenwoning met den Profeet in diens woning gebracht.

§ 45. Huwelijksaanzoek. Het huwelijkscontract. Afspraken tusschen de partijen buiten dat contract om. De moet^cah.

Het in de wet als de *chiṭbah* bekende „huwelijksaanzoek", strekkende om eene vrouw van haren *walî* ten huwelijk te vragen, behoort in min of meer plechtigen, ceremonieelen vorm te geschieden. Als *soennah* toch geldt, dat zoowel het aanzoek zelve, als het antwoord daarop van den *walî* der vrouw, worde begonnen met eene zgn. *choeṭbah*, d. i. stichtelijke toespraak, overeenkomende met die, welke hieronder bij het huwelijkscontract nader ter sprake komt. Als verboden geldt, op grond eener in de overlevering aan den Profeet toegeschreven uitspraak, iemand ten huwelijk te vragen (of te beloven), wetende, dat zij krachtens eene voorafgaande *chiṭbah* reeds aan een ander ten huwelijk is beloofd. Ook verbiedt de wet, eene vrouw gedurende hare *ᶜiddah*-periode, zoowel na den dood van haren man als na echtscheiding, openlijk en rechtstreeks ten huwelijk te vragen (of te beloven). Slechts in bedekte termen mag men haar dan zijdelings een huwelijksvoorstel doen. Verkeert zij in de *ᶜiddah*-periode na eene herroepelijke verstooting — gedurende welke haar man bevoegd blijft, haar weder als zijne echtgenoote terug te nemen (zie § 48) —, dan is zelfs iedere toespeling op een huwelijk met haar verboden (*ḥarâm*). Wordt het aanzoek door den *walî* aangenomen, dan geldt dit volgens de wet als eene voorloopige overeenkomst tot het sluiten van het eigenlijke huwelijkscontract [1]).

Een huwelijk is slechts geldig, indien het door het sluiten van eene, aan de wettelijke voorschriften beantwoordende huwelijksovereenkomst (Arab.: *ᶜaḳd an-nikâḥ*) is voorafgegaan. De daartoe voorgeschreven vormen en formaliteiten ontleenen hunnen oorsprong blijkbaar voor een belangrijk deel aan de hierboven (blz. 179) vermelde oud-Arabische opvatting, krachtens welke het huwelijk feitelijk een tusschen den bruidegom en den *walî*

---

[1]) Het in de wet als *soennah* aanbevolen gebruik, om den huwelijkscandidaat in de gelegenheid te stellen, zijne aanstaande vrouw voor de verloving ongesluierd te zien werd hierboven (blz. 153) reeds vermeld. Zie verder over het huwelijksaanzoek: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, II, 316 v.; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 456 v.

der bruid gesloten koop was. Dientengevolge is het huwelijkscontract ook volgens de wet nog steeds een tusschen den *walî* der bruid eenerzijds en den bruidegom anderzijds gesloten overeenkomst, waarbij eerstgenoemde zijne dochter of eene hem op andere wijze verwante vrouw ten huwelijk aanbiedt, en de bruidegom haar tot zijne vrouw aanvaardt onder voorwaarde, haar eenen, meestal in het contract zelf vastgestelden bruidschat te betalen. Alleen de bruidegom treedt persoonlijk als partij bij het sluiten der overeenkomst op — tenzij ook hij in de boven (blz. 179) vermelde gevallen door zijnen *walî* wordt vervangen —; voor de bruid treedt hetzij haar *walî nasab*, hetzij de *walî ḥâkim*, of een door het bruidspaar aangewezen *ḥakam*, als partij bij het contract op (zie § 42).

Het huwelijkscontract moet in het bijzijn van minstens twee getuigen worden gesloten; als wenschelijk geldt het volgens de wet, dat nog meer personen daarbij aanwezig zijn. De getuigen moeten meerderjarige, vrije Moslims zijn, in het volle bezit hunner verstandelijke vermogens en tevens „van goeden levenswandel". In vele Mohammedaansche landen fungeeren als getuigen bij het sluiten van huwelijksovereenkomsten in het bijzonder daartoe aangewezen personen, van wie men zeker is, dat zij in alle opzichten aan de wettelijke eischen beantwoorden. Zulk een beroepsgetuige draagt in vele streken den ambtstitel „*ᶜadl*", daar hij ter uitoefening van zijne functiën opzettelijk tot *ᶜadl* — d. w. z. „iemand van goeden levenswandel" [1]) — is verklaard. In den Indischen Archipel verleenen veelal eenige tot het moskeepersoneel behoorende lieden op deze wijze hunne diensten als getuigen en ontvangen daarvoor eene geldelijke belooning [2]).

Evenals bij andere wederzijds bindende contracten moet de aanbieding (Arab.: *îdjâb*) der eene partij — in dit geval: van den *walî* der bruid — volgens de wet onmiddellijk door de aanname (Arab.: *ḳaboel*) der andere partij — in dit geval: van den bruidegom — worden gevolgd. Bovendien geldt het als *soennah*, dat door den *walî* der bruid bij het sluiten der huwelijksovereenkomst eene toespraak (Arab.: *choeṭbah*) worde gehouden, bestaande in lofprijzingen van Allâh, zegenbeden over den Profeet, eene verheerlijking van het huwelijk, benevens vermaningen, alles

---

1) Zie verder over het begrip „*ᶜadl*" bij de leer van het getuigenbewijs.

2) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 367 v. (*The Achehnese*, I, 337).

bij voorkeur in het Arabisch. Deze in de wet aldus uitdrukkelijk aanbevolen *choeṭbah* verzwaart in niet onbelangrijke mate de taak, welke bij het sluiten van het huwelijkscontract aan den *walî* der bruid is toebedeeld.

Voorwaarden, bestemd om wijziging in de onderlinge rechten en plichten der echtgenooten gedurende hun huwelijk te brengen, mogen niet in het huwelijkscontract worden opgenomen. De voorschriften betreffende het huwelijk toch zijn, zooals men dit in onze rechtstaal zou uitdrukken, bepalingen van openbare orde, van dwingend, niet van aanvullend recht, zoodat het aan partijen niet vrijstaat, daarvan af te wijken. Wel kan ieder der echtgenooten vrijwillig nalaten, de rechten te doen gelden, welke de wet hem of haar toekent, maar rechtens kan men zich daartoe nooit verbinden. Daar ook de vermogensrechtelijke gevolgen van het huwelijk nauwkeurig in de wet zijn omschreven, is dus voor Mohammedanen het maken van zgn. „huwelijksche voorwaarden" ten eenenmale uitgesloten. Werden zulke voorwaarden bedongen, dan zouden zij noch tusschen de echtgenooten onderling, noch tegenover derden in rechte als bindend kunnen worden beschouwd. Zelfs zouden zij, indien zij volgens de wet met den aard des huwelijks in strijd waren, het huwelijkscontract en daardoor ook het huwelijk zelf ongeldig maken [1]).

Wil men dus bij het sluiten van een huwelijk bijzondere voorwaarden bedingen, dan kan dit slechts bij vertrouwelijke afspraak, buiten het huwelijkscontract om, geschieden [2]). Dit is met name gebruikelijk, wanneer partijen, feitelijk zonder de bedoeling, om duurzaam een gezin te vormen of nakomelingen te krijgen, zich

---

[1]) Toch heeft de, in een belangrijk deel van den Indischen Archipel bij het sluiten van nagenoeg ieder huwelijkscontract gebruikelijke (hieronder in § 48 nader te vermelden) „voorwaardelijke verstooting" in menig opzicht dezelfde rechtsgevolgen als het maken van huwelijksche voorwaarden en brengt meestal eene zeer belangrijke wijziging in de wettelijke verhouding tusschen de beide echtgenooten.

[2]) Zie over eene afspraak van dien aard, strekkende om den echtgenoot te ontheffen van zijnen wettelijken onderhoudsplicht ten aanzien zijner vrouw: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 105 v.: „Reiche ledige Weiber wünschen manchmal in ihrem Interesse eine Ehe einzugehen, um sich dem Einfluss ausbeutender Verwandten zu entziehen; solche sehen von allen gesetzlichen Ansprüchen ab, — nämlich durch mündliche Verabredung, denn im Ehekontrakt darf nichts stipuliert werden, wodurch eine gesetzliche Bestimmung für eine der Parteien aufgehoben würde — unterhalten selbst den Mann", enz.; dezelfde: *De Atjèhers*, I, 360, nt. 1 (*The Achehnese*, I, 331, nt. 1).

alleen voor eene soort van concubinaat gedurende een korten, van te voren vastgestelden termijn wenschen te verbinden. Zulke tijdelijke, vooral door in den vreemde vertoevende mannen met aldaar gevestigde vrouwen, voor den duur van hun verblijf gesloten verbintenissen, welke in het Arabisch met de benaming *nikâḥ al-moetʿah* (d. i. genotshuwelijk) worden aangeduid, zijn volgens de wet verboden. Alleen de Sjîʿieten achten ze onder zekere voorwaarden geoorloofd.

Toch moet men op grond der overlevering wel aannemen, dat de Profeet deze *moetʿah*-huwelijken aanvankelijk, althans in geval van lange krijgstochten, inderdaad aan zijne volgelingen heeft toegestaan [1]). Dat die verbintenissen echter ook in de openbaring zelve (nl. in Koran IV, 28) uitdrukkelijk zouden zijn veroorloofd, is verre van zeker en wordt dan ook gewoonlijk door de wetgeleerden ontkend [2]). Later zou Mohammed volgens de overlevering de *moetʿah* echter weder verboden en vooral zijn tweede opvolger, de chalief ʿOemar, zich een heftig tegenstander van het „genotshuwelijk" betoond hebben. „Laat er „niemand bij mij worden gebracht, die eene vrouw voor een „bepaalden tijd heeft getrouwd", aldus zou deze laatste hebben gedreigd, „of ik laat hem steenigen".

---

[1]) Zie: G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, blz. 9—16 (Ind. Gids, 1884, I, 94—101); W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, blz. 67 vv. De omstandigheid, dat *moetʿah*-huwelijken in Arabië blijkbaar niet zelden voorkwamen en in het algemeen ook niet met de goede zeden in strijd werden geacht, leidde deze beide geleerden tot de gevolgtrekking, dat daarin wellicht een oudere, matriarchale, huwelijksvorm was bewaard gebleven. Zie daarentegen: J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 464 v.

[2]) „Het is ulieden geoorloofd" — aldus ongeveer Koran IV, 28 — „op eerbare „wijze vrouwen voor uw geld te verwerven; geeft haar, voor hetgeen gij van „haar geniet, haar loon!" Volgens Ibn ʿAbbâs (zie blz. 14) zou de oorspronkelijke tekst dezer openbaring aan het slot niet eenvoudig de woorden „haar loon", maar de elken twijfel buitensluitende uitdrukking „het haar voor den overeengekomen termijn verschuldigde loon" hebben bevat. Later zou Ibn ʿAbbâs echter, volgens de overlevering, op die bewering zijn teruggekomen, en volgens de orthodoxe Koranverklaring wordt in Koran IV, 28 dan ook slechts het wettige huwelijk met den bij wijze van „loon" daarbij voorgeschreven bruidschat bedoeld. Vgl.: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 198, Anm. 1.

Blijkbaar heeft het verschil van meening over Koran IV, 28 oudtijds eene belangrijke rol gespeeld bij de vraag, of zulke tijdelijke echtverbintenissen ook in den Islam nog als geoorloofd mochten worden beschouwd, en is de benaming „genotshuwelijk" rechtstreeks aan de in dit Koranvers voorkomende woorden „voor hetgeen gij van haar geniet" ontleend.

Wie nu in strijd met de wet slechts zulk eene tijdelijke huwelijksverbintenis wenscht te sluiten, pleegt de daartoe noodige afspraken, buiten het door de wet gevorderde huwelijkscontract om, met de vrouw zelve te maken. Hij verbindt zich dan, haar na een overeengekomen termijn te verstooten en, hoewel zulke afspraken rechtens geheel waardeloos, ja zelfs verboden zijn, plegen de partijen zich toch bijna zonder uitzondering, stipt daaraan te houden [1]).

De beschrijving der overige plechtigheden, welke bij gelegenheid der huwelijksvoltrekking soms plaats vinden, zooals het feestelijke afhalen van de bruid en andere bruiloftsceremoniën, behoort tot het gebied der ethnographie [2]). Deze gebruiken loopen in verschillende Mohammedaansche landen uiteen; de moslimsche wet bevat daaromtrent geene andere bepalingen dan die betreffende de hierboven (blz. 155) reeds vermelde *walîmat al-ʿoers*.

---

§ 46. Bijstand van „huwelijkssluiters". De Huwelijks-Ordonnantie.

Voor het sluiten van een huwelijkscontract is volgens de wet in het algemeen geene medewerking van een overheidspersoon vereischt. De geldigheid van de overeenkomst berust uitsluitend op de wilsovereenstemming der partijen. Een voorschrift, zooals dat van ons burgerlijk recht, krachtens hetwelk een huwelijk rechtens slechts kan tot stand komen door de ambtshalve door een bevoegden Ambtenaar van den Burgerlijken Stand afgelegde verklaring, dat het huwelijk is gesloten, bestaat niet in den Islam. Volgens de Mohammedaansche wet kan eene echtverbintenis dus, evenals andere overeenkomsten, door de huwende partijen zelven, zonder overheidstusschenkomst tot stand worden gebracht.

Dit neemt niet weg, dat men zich overal in Mohammedaansche landen, met het oog op het bijzondere belang der huwelijksovereenkomst, bij het sluiten van dit contract door een deskundigen

---

1) Zie over *moetʿah*-huwelijken te Mekka: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 156.

2) Uit hetgeen Burckhardt over de bij sommige Bedouïenen-stammen in het gebied van den Sinaï in zwang zijnde bruiloftsceremoniën mededeelt, blijkt o. a., dat de bruid zich daar vóór de huwelijksvoltrekking naar oud gebruik — als ter afweer van schaking of vrouwenroof — krachtdadig tegen den bruidegom en diens metgezellen placht te verzetten.

raadsman pleegt te doen bijstaan. De geldigheid van het huwelijk — en als gevolg daarvan ook de wettige afstamming van alle uit dat huwelijk geboren kinderen, hun erfrecht, enz. — is immers afhankelijk van het nauwkeurig in acht nemen van zekere vormen en formaliteiten, welke aan leeken niet voldoende bekend zijn. Geen wonder dus, dat men zulk eene gewichtige, met den godsdienst in zoo nauw verband staande rechtshandeling bijna nooit verricht zonder bijstand van iemand, die naar behooren van de desbetreffende wetsbepalingen op de hoogte kan worden geacht.

Overal in Mohammedaansche landen treft men dan ook personen aan, die tegen zekere vergoeding hunne diensten bij het sluiten van huwelijken plegen te verleenen en veelal onder toezicht van den *ḳâdhî*[1]) staan. De benamingen, onder welke deze personen bekend zijn, loopen in verschillende landen uiteen[2]). De wijze, waarop zij hunne taak vervullen, is echter bijna overal dezelfde: òf zij zeggen zoowel den *walî* der bruid als den bruidegom nauwkeurig alle formulieren voor, welke deze hebben uit te spreken, òf zij treden zelven als gemachtigde (Arab.: *wakîl*) van een der beide partijen op. Daar de rol van den *walî* der bruid naar evenredigheid veel zwaarder is dan die van den bruidegom, pleegt de deskundige in het laatste geval bijna altijd als plaatsvervanger van den *walî* op te treden en zich ten aanzien van den bruidegom slechts tot het voorzeggen van de noodige formules te bepalen.

De ontwikkelingsgang van den Islam in Ned.-Indië bracht mede, dat men zich daar bij het sluiten van een huwelijk bij voorkeur tot de beambten der godshuizen om voorlichting wendde, zoodat deze als het ware het monopolie daarvan verkregen. Op Java wordt dientengevolge bijna geen huwelijk gesloten buiten toezicht van de *naïb*'s (d. i. de *panghoeloe*'s der districten en onderdistricten) of hunne ondergeschikten (de *kĕtib*'s), niet slechts op de hoofdplaatsen der districten en onderdistricten, maar ook op die der afdeelingen (immers tevens de hoofdplaatsen, ieder van haar eigen district, het zgn. *distrik kota*), waar echter tevens ook wel andere moskeebeambten voor deze

[1]) Zie over den *ḳâdhî* en diens rechterlijke functiën in Hoofdstuk X.

[2]) Te Mekka noemt men hen *moemlik*'s, in Egypte zijn het *faḳîh*'s en in den Indischen Archipel de hieronder nader te vermelden, aan de bedehuizen verbonden beambten.

taak zijn aangewezen. Is de bruidegom van voorname familie, dan fungeert ook de *panghoeloe* der afdeeling wel eens in eigen persoon bij het sluiten van het huwelijkscontract [1]).

Inmenging van andere personen in deze bemoeienissen vond in Ned.-Indië van ouds algemeen afkeuring en kon zelfs met *adat*-straffen worden tekeergegaan. Toch werd, vooral op grootere plaatsen, nog al eens inbreuk gemaakt op het oude voorrecht van het moskeepersoneel door lieden, die zich, hoofdzakelijk uit winstbejag, de voor het sluiten van huwelijkscontracten noodige kennis hadden eigen gemaakt en op grond daarvan hunne diensten tegen geldelijke vergoeding ter beschikking van trouwlustigen stelden. Zulke buiten toezicht der officieele godsdienstbeambten gesloten huwelijken stonden naar de algemeene opvatting in de Inlandsche samenleving, hoewel zij volkomen geldig waren, toch lager aangeschreven dan die, welke „op regelmatige wijze" waren tot stand gekomen.

Nadat van overheidswege reeds eenige malen vervolgingen waren ingesteld tegen niet tot de officieele moskeebeambten behoorende personen, die zich met het sluiten van huwelijken hadden ingelaten [2]), achtte de Indische Regeering het in 1895 gewenscht, deze aangelegenheid in het belang der goede orde en in verband met de bestaande *adat* nader te regelen, door niet alleen vast te stellen, wie met uitsluiting van anderen tot het houden van toezicht op het sluiten van huwelijken zouden bevoegd zijn, maar tevens eene reeds in wording zijnde soort van „Burgerlijken Stand" voor de Inlandsche bevolking tot verdere ontwikkeling te brengen.

Aldus ontstond de zgn. „Huwelijks-Ordonnantie", opgenomen in Ind. Stbl. 1895, n°. 198 en toegelicht in Bijblad n°. 5080 [3]). Daarin werden uitsluitend de door het Hoofd van Gewestelijk Bestuur aan te wijzen personen voortaan bevoegd verklaard,

---

[1]) Den *desa*-godsdienstbeambte acht men op Java in het algemeen niet tot deze taak bevoegd; in Atjèh daarentegen is juist de *teungkoe meunatha* van het dorpsbedehuis de gewone huwelijkssluiter.

[2]) Zie over de vonnissen in deze zaken: A. H. van Ophuysen, *De huwelijks-ordonnantie*, blz. 6, 24 v.; K. L. J. Enthoven, *Het adatrecht der Inlanders in de jurisprudentie* (Dissertatie-Leiden, 1912), blz. 96; en *Adatrechtbundel* VII [1913], blz. 280.

[3]) Later gewijzigd en aangevuld in de Indische Staatsbladen 1898, n°. 149; 1904, n°. 212; 1909, n°. 409 en 1917, n°. 497, en nader toegelicht in de Ind. Bijbladen n°. 5279 en 6057; vgl.: Ind. Stbl. 1910, n°. 659 en Bijblad n°. 7375.

om huwelijken volgens de leer van den Islam te sluiten [1]) en daarvoor betaling te vorderen tot een door dat Hoofd van Bestuur vast te stellen maximum-bedrag, — en werd ieder, die dit voortaan zonder officieele aanstelling zou doen met eene boete van *f* 5.— tot *f* 50.— bedreigd. Ieder der beide huwende partijen zou een schriftelijk bewijs der huwelijksvoltrekking kunnen vorderen. Tevens droegen de voorschriften ter uitvoering dezer Ordonnantie aan de tot huwelijksambtenaren aangewezen personen op, registers aan te leggen en daarin alle te hunnen overstaan gesloten huwelijken, evenals ook de later te hunner kennis gebrachte huwelijksontbindingen, in te schrijven. Dit inschrijven van huwelijken in registers was ook reeds vroeger een bij de beambten der bedehuizen vrij algemeen bestaand gebruik. Ook het aanteekening houden van de verstootingen kwam reeds voor.

De huwelijkssluiters mogen hunnen bijstand bij het tot stand komen van huwelijken slechts verleenen, nadat zij zich ervan overtuigd hebben, dat daartegen geene bezwaren bestaan, noch uit het oogpunt der moslimsche wet, noch uit dat der *adat*. De daartoe noodige gegevens worden hun veelal door bemiddeling der dorps-godsdienstbeambten verschaft. Niet zelden zal de huwelijkssluiter, indien de huwende partijen eenige ontwikkeling bezitten, met name ingeval de *walî* der bruid iemand is, die zich op de studie der *kitab*'s heeft toegelegd, met het geven van eenige aanwijzingen benevens het houden van toezicht kunnen volstaan, de partijen overigens zelven latende handelen.

Tegen onbevoegde inmenging in de bemoeienissen van den *wali hakim* met huwelijken van vrouwen, die niet over een *wali nasab* kunnen beschikken, zijn in de Huwelijks-Ordonnantie geene

[1]) De bemoeienis van den deskundigen raadsman der partijen met het tot stand komen der huwelijksovereenkomst werd op Java van ouds met de uitdrukking *ningkahake* (d. i. een huwelijk „sluiten") aangeduid. Deze aldus door het Inlandsche spraakgebruik geijkte term is ook in de huwelijks-ordonnantie en haren considerans overgenomen. Aanleiding tot misverstand kan dit niet geven, mits men slechts in het oog houde, dat het huwelijk volgens de Mohammedaansche wet — zooals hierboven bleek — uitsluitend door de wilsovereenstemming der partijen tot stand komt, zonder dat daarbij het uitspreken van eene bindende sacramenteele formule door een overheidsorgaan wordt vereischt, zoodat de taak van den officieel krachtens de huwelijksordonnantie als „huwelijks-sluiter" aangewezen persoon daardoor ten eenenmale verschilt van die van den ambtshalve krachtens de Europeesche wetgeving, eveneens als „huwelijkssluiter", optredenden Ambtenaar van den Burgerlijken Stand.

voorzieningen getroffen, omdat de *wali hakim* steeds als overheidspersoon fungeert en inbreuk op zijne bevoegdheid dus reeds volgens de algemeene regelen van het strafwetboek strafbaar is. In het belang der orde heeft ook de *wali hakim* op dezelfde wijze als andere huwelijkssluiters voor het registreeren der door hem gesloten huwelijken en het afgeven van schriftelijke bewijsstukken daarvan aan partijen te zorgen, ook al is hem dat niet uitdrukkelijk in de Huwelijks-Ordonnantie opgedragen.

De uitvaardiging der Huwelijks-Ordonnantie heeft geene wijziging in het op de godsdienstige voorschriften van den Islam gegronde huwelijksrecht der Mohammedaansche ingezetenen gebracht, zooals ten onrechte door sommigen wel ondersteld is. Ook na het verbindend worden dezer Ordonnantie toch blijven Mohammedanen bevoegd, eene echtverbintenis zonder medewerking van een officieel daartoe aangewezen huwelijkssluiter aan te gaan en deze verbintenis kan, evenals vóór dien tijd, volkomen geldig zijn. Slechts zal het dan voor belanghebbenden, evenals dat ook vroeger reeds het geval was, zeer moeilijk zijn, om zoo noodig te bewijzen, dat zulk een niet regelmatig tot stand gekomen huwelijk inderdaad overeenkomstig de eischen der moslimsche wet is gesloten. Zelfs blijft ook na het in werking treden dezer Ordonnantie ieder niet officieel aangewezen „deskundige", althans uit het oogpunt der moslimsche wet, nog bevoegd, zijnen bijstand bij het sluiten van een huwelijk aan de partijen te verleenen, al is die bijstand door de Ordonnantie, in het belang der goede orde en in overeenstemming met de bestaande *adat* strafbaar gesteld.

---

§ 47. Rechten en plichten der echtgenooten gedurende het huwelijk. Vermogensrechtelijke gevolgen van het huwelijk.

Het koophuwelijk maakte de vrouwen oudtijds in Arabië geheel ondergeschikt aan hare echtgenooten. Vandaar, dat de getrouwde man de *baʿl* (d. i. „heer") zijner vrouw kon worden genoemd. Toch hing de feitelijke positie dezer laatste begrijpelijkerwijze van velerlei bijzondere omstandigheden, gedeeltelijk ook van hare persoonlijke eigenschappen, af[1]). In het

[1]) Zie verder: J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 446—452.

algemeen gold de getrouwde vrouw als een met groote ijverzucht door haren echtgenoot bewaakt bezit [1]). Werd eene vrouw niet goed door haren man behandeld, dan kon zij soms steun vinden bij hare eigene verwanten, die naar de heerschende opvattingen het recht hadden, voor haar op te komen [2]), en haar door teruggave van den ontvangen bruidschat ook wel eens van haren man loskochten. Gewoonlijk kon deze steun echter, vooral wanneer hare woonplaats ver van die harer verwanten was verwijderd, niet van groote beteekenis zijn.

In hoofdzaken leven de oude familie-inrichting en de daarop gegronde verhouding tusschen de echtgenooten ook thans nog bij de Bedouïenen-stammen in de Arabische woestijn voort, ook al kwamen reeds oudtijds wel eens uitzonderingen op den algemeenen regel voor [3]).

Mohammed zou den geloovigen, volgens de overlevering, meermalen (o.a. bij gelegenheid zijner bedevaart in het jaar 10 der *hidjrah*) op het hart hebben gedrukt, hunne vrouwen goed te behandelen [4]). Ook in verscheidene Koranverzen wordt daarop bijzondere nadruk gelegd. Toch bracht de Islam in de rechtens tusschen echtelieden bestaande verhouding blijkbaar geene belangrijke wijziging.

De wettelijke voorschriften van den Islam ten aanzien van de rechten en plichten der echtgenooten betreffen hoofdzakelijk: 1. den aan den echtgenoot opgelegden onderhoudsplicht; 2. diens plicht, om zijne vrouw behoorlijk te behandelen, met name, om geene onthoudingsgeloften te haren opzichte af te leggen, en 3. de vermogensrechtelijke gevolgen van het huwelijk.

(1). De man is verplicht, zijne vrouw gedurende het huwelijk te onderhouden. Dit „onderhoud" — in het Arabisch *nafaḳah* (Mal.: *napakah*, Jav.: *nipkah*) genoemd, d.i. eigenlijk: „uitgave", nl. het ter verschaffing van levensonderhoud te besteden bedrag — omvat niet alleen voeding en huisvesting, maar tevens de kleeding der vrouw, hare verpleging in geval van ziekte, en zelfs, indien haar stand dit medebrengt, hare bediening.

---

[1]) Vandaar de benaming *moeḥṣanah*, d. i. „goed bewaakte" (domi custodita), ter aanduiding van eene gehuwde vrouw. Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 447; vgl. over de bijzondere wettelijke beteekenis van het woord *moeḥṣan* (vrouwl.: *moeḥṣanah*) in geval van *zinâ* en *ḳadzf* hieronder, in Hoofdstuk X.

[2]) Zie Koran IV, 39.

[3]) Zie boven, blz. 174, nt. 1 en blz. 180.

[4]) Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 446 v.

Als maatstaf ter bepaling van hetgeen haar als voedsel en kleeding moet worden verschaft, gelden volgens de wet alleen de stand en gegoedheid van den man. Daarentegen hangt hetgeen zij ten aanzien van huisvesting en bediening kan vorderen uitsluitend van haren maatschappelijken stand af, waarbij bovendien in beide gevallen moet worden rekening gehouden met hetgeen de plaatselijke gebruiken ten opzichte van een en ander medebrengen.

Weigert dé echtgenoot, of is hij niet in staat, aan zijnen wettelijken onderhoudsplicht te voldoen, dan behoudt zijne vrouw desniettemin ten volle aanspraak daarop. Wil zij geduld oefenen en, in de hoop op verbetering, voorloopig op eigen kosten in haar onderhoud voorzien, of geld daarvoor opnemen, dan kent de wet haar in zulk een geval verhaal voor de gemaakte kosten op haren man toe. Ook is zij te allen tijde bevoegd, om haren man door tusschenkomst der overheid tot betaling van hetgeen hij haar schuldig is gebleven te noodzaken. Zekerheid voor de toekomst kan haar dit echter niet verschaffen; tot vooruitbetaling toch is haar man niet verplicht en dwang mag niet op hem worden uitgeoefend. Ook levert zijn plichtverzuim in het algemeen geen grond op tot het vorderen van ontbinding des huwelijks, tenzij zijne vrouw tevens mocht kunnen aantoonen, dat hij niet in staat is aan zijnen onderhoudsplicht te voldoen [1]).

(2). Voldoet de man aan zijnen wettelijken onderhoudsplicht, dan heeft hij daartegenover binnen zekere grenzen het recht, echtelijken omgang en gehoorzaamheid van zijne vrouw te vorderen. Opzettelijke tekortkoming in hare plichten geeft hem zelfs de bevoegdheid, haar, zoo noodig, te bestraffen en te kastijden. Zij verliest dan bovendien haar recht op levensonderhoud. Anderzijds wordt den man in de wet aanbevolen, zijne vrouw niet te verwaarloozen. Heeft hij meer dan ééne vrouw, dan mag hij, volgens de wet, zelfs niet langer in de woning der eene dan in die van de andere verblijf houden [2]).

In het bijzonder wordt den man in de wet verboden, onthoudingsgeloften ten aanzien zijner vrouw af te leggen. Met name geldt dit de beide volgende oud-Arabische geloften, welke in Mohammeds omgeving blijkbaar nog in zwang moeten zijn geweest.

---

[1]) Zie daarover nader bij den *fasch* (hieronder, blz. 213).

[2]) Zie: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 43 v. en o. a.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, II, 401—408; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 474—481.

In den heidentijd namelijk was het een bij de Arabieren niet zelden voorkomend gebruik, dat iemand zwoer, zich hetzij voor zekeren termijn, hetzij voor onbepaalden tijd, van allen echtelijken omgang met zijne vrouw te zullen onthouden. Het gevolg daarvan was, dat zijne vrouw dan in menig opzicht met eene verstootene gelijk stond. Toch bleef zij door het huwelijk aan haren man verbonden en kon geen nieuw huwelijk aangaan, voordat deze haar werkelijk had verstooten. Daartoe was hij echter gewoonlijk niet bereid, voordat zijne vrouw zich door betaling van zeker bedrag van hem had losgekocht. Daar dit gebruik veelal tot afpersing leidde, werd den geloovigen in Koran II, 226 v. voorgeschreven, zich voortaan in zulke gevallen òf binnen eenen termijn van hoogstens vier maanden weder met hunne vrouwen te verzoenen en hunnen eed aldus te verbreken, òf haar te verstooten, zoodat het huwelijk dan werkelijk werd ontbonden.

In de wet is deze oud-Arabische onthoudingsgelofte bekend als de *îlâ'*, d. i. het zweren [1]), en voor hem, die zulk eene gelofte heeft afgelegd, blijft volgens de wet niets anders over, dan om, overeenkomstig de woorden der openbaring, na verloop van hoogstens vier maanden, òf feitelijk in strijd met zijne woorden te handelen en dan eene zoengave (Arab.: *kaffârah*) wegens het verbreken van zijn eed op te brengen, òf zijne vrouw inderdaad te verstooten. Het moet echter, volgens de wet, althans tot de „kleine" zonden worden gerekend, zich aan zulk eenen *îlâ'* schuldig te maken.

Eene bijzondere soort dezer onthoudingsgeloften was oudtijds het uitspreken van den zgn. *ẓihâr* (afgeleid van het Arabische woord *ẓahr*, d. i. rug), eene formule, waarin iemand verklaarde, dat zijne vrouw òf gedurende zekeren termijn, òf voor onbepaalden tijd, [even ongeoorloofd] voor hem zou zijn „als de rug zijner moeder". Volgens de overlevering zouden aanvankelijk ook Mohammeds volgelingen deze formule nog wel hebben gebezigd in de maand *Ramadhân*, ten einde zich daardoor in hun voornemen te versterken, om zich gedurende den vastentijd van echtelijken omgang met hunne vrouwen te onthouden. De *ẓihâr* werd echter in Koran LVIII, 1—5 uitdrukkelijk als een afkeurenswaardig gebruik veroordeeld [2]). Volgens de Sjâfi'itische

---

[1]) Het woord *îlâ'* ter aanduiding van deze gelofte is aan Koran II, 226 ontleend.
[2]) Vgl.: Koran XXXIII, 4.

leer is hij, die de *ẓihâr*-formule heeft uitgesproken, verplicht om terstond daarop eene verstooting te laten volgen. Wie dit niet terstond doet, wordt geacht blijkbaar verzoening te wenschen en dus zijne woorden in te trekken [1]); hij verbreekt daardoor zijne gelofte en is deswege eene *kaffârah* [2]) schuldig, zelfs ook al mocht hij zijne vrouw dan later alsnog verstooten. Volgens de wet behoort het afleggen van deze onthoudingsgelofte zelfs tot de „groote" zonden.

Zoowel de *îlâ'* als de *ẓihâr* geraakten in den Islam spoedig in onbruik. Slechts als oud-Arabische, den Moslim wettelijk verbodene (en thans dan ook nergens meer gebruikelijke) rechtshandelingen zijn zij aan geloovigen, die de *fiḳh*-boeken bestudeeren, bij name nog wel bekend.

Niettegenstaande de hierboven bedoelde voorschriften, welke bestemd zijn, om aan de gehuwde vrouw tegenover haren echtgenoot zeker recht op goede behandeling te verschaffen, zijn hare aanspraken in dit opzicht toch geenszins voldoende in de wet gewaarborgd. Eene zeer noodzakelijke verbetering in de wettelijke verhouding tusschen de echtgenooten is dus de, in een groot deel van den Indischen Archipel gebruikelijke, in § 48 nader te vermelden, zgn. voorwaardelijke verstooting, welke eene vrouw in de gelegenheid stelt, zich, zoo zij dat wenscht, bij verlating, mishandeling, verwaarloozing en in andere gevallen, door ontbinding van het huwelijk geheel aan de macht haars mans te onttrekken.

(3). Ondanks de min of meer ondergeschikte positie eener Moslimsche vrouw in het huwelijk, behoudt zij toch hare volle handelings-bevoegdheid. De getrouwde vrouw kan, ook zonder toestemming of medewerking van haren echtgenoot, over hare goederen beschikken en verbintenissen aangaan. Ook ontstaat door het huwelijk, volgens de wet, geene gemeenschap van goederen. Ieder der echtgenooten behoudt den eigendom van

---

[1]) Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 52—54.

[2]) Deze *kaffârah*, verschuldigd wegens het handelen in strijd met de uitgesproken *ẓihâr*-formule, bestaat volgens Koran LVIII, 4—5 in het vrijlaten van eenen geloovigen slaaf, of het vasten gedurende twee maanden, of subsidair in het spijzigen van 60 armen; zij verschilt daardoor van de gewone *kaffârah* wegens het verbreken van den eed, maar komt daarentegen overeen met die, welke verschuldigd is wegens overtreding van het verbod van echtelijken omgang gedurende eenen vastendag (zie boven, blz. 104).

hetgeen hij of zij ten huwelijk medegebracht, of gedurende het huwelijk door eigen arbeid of door schenking, erfenis of op welke andere wijze ook, verworven heeft.

Van dezen laatsten regel wordt in den Indischen Archipel in zooverre afgeweken, dat men daar, waar de vrouw haren man gewoonlijk in zijn bedrijf behulpzaam is, stilzwijgend het bestaan eener vennootschap tusschen de echtgenooten pleegt aan te nemen. De staande huwelijk verkregen goederen worden dan bij ontbinding van het huwelijk in eene vaste, door de *adat* gesanctioneerde verhouding tusschen de echtgenooten of hunne erfgenamen verdeeld, en wel hetzij in gelijke helften, hetzij in reden van 1 : 2, waarbij oorspronkelijk wel ieders aandeel in den geleverden arbeid als maatstaf zal hebben gegolden. In streken, waar de vrouw haren man niet in zijn bedrijf behulpzaam pleegt te zijn, zooals in Bantam, bestaat deze *adat* niet. De in gemeenschap vallende goederen worden op Java *ganagini* of *goenakaja* genoemd [1]). De door ieder der echtgenooten ten huwelijk aangebrachte goederen daarentegen zijn er bekend onder de benaming *poesaka* of *asal* en *asli* (verbasterd uit het Arabische woord *aṣl*, d. i. wortel, of oorsprong, dus: „oorspronkelijke", niet later verworvene, goederen); deze gaan bij ontbinding van het huwelijk terug naar den kant, vanwaar zij oorspronkelijk zijn gekomen.

---

§ 48. De verstooting (ṭalâḳ) en de taᶜlîḳ.

Van de verschillende wijzen, waarop een huwelijk kan worden ontbonden (zie in § 49) is in de eerste plaats te vermelden: de verstooting (Arab.: *ṭalâḳ*; Mal., Jav.: *talak*).

Het recht tot verstooting kwam bij de oude Arabieren uitsluitend aan den man toe. Wie oudtijds in Arabië zulk eene verstooting over zijne vrouw uitsprak, deed daarmede onvoorwaardelijk afstand van alle rechten, welke hij op grond van het huwelijk te haren opzichte kon doen gelden [2]). Daardoor had de

---

[1]) Soms ook wel *sarikat* (Mal.) of *sarèkat* (Jav.), de verbasterde uitspraak van het Arabische woord *sjarikah*, d. i.: maatschap.

[2]) Want voor de onderstelling, dat de echtgenoot ook reeds in den heidentijd (evenals later in den Islam) na den 1sten en 2den *ṭalâḳ* nog zekere rechten tegenover zijne verstooten vrouw kon doen gelden (zie o. a.: W. Robertson Smith,

ṭalâḳ oorspronkelijk groote overeenkomst met de vrijlating van slaven. Nadat echter het in acht nemen van eene *ᶜiddah*-periode ook na den *ṭalâḳ* — misschien eerst door Mohammed (zie blz. 188 v. en 216) — was voorgeschreven, kwam hierin verandering. Deze vrij langdurige wachttermijn toch had niet alleen het vaststellen van mogelijke zwangerschap bij de verstootene en het daardoor voorkomen van onzekerheid en geschillen over het vaderschap ten doel, maar tevens het tegengaan van overijling bij verstootingen. Men zou voortaan namelijk krachtens Koran II, 228 en LXV, 2 bevoegd zijn, om, indien men verzoening wenschte, gedurende de *ᶜiddah* zijnen *ṭalâḳ* te herroepen en de verstootene weder als zijne vrouw terug te nemen. In verband daarmede mocht een geloovige zijne vrouw nu ook niet meer terstond na den *ṭalâḳ* wegzenden, maar moest haar voortaan gedurende de *ᶜiddah* behoorlijk huisvesting en onderhoud verschaffen (Koran LXV, 1—7).

Van deze nieuwe bevoegdheid tot herroeping van de verstooting werd echter weldra misbruik gemaakt. Men belette zijne verstootene vrouw, hare vrijheid te herkrijgen, door haar telkens tegen het einde der *ᶜiddah* als echtgenoote terug te nemen en haar dan terstond daarop weder te verstooten, zoodat hare *ᶜiddah*-periode aanhoudend bleef voortduren. Aldus trachtte men de verstootene ertoe te bewegen, zich door teruggave van haren bruidschat los te koopen. Klachten, daarover tot den Profeet gericht, waren aanleiding, dat de openbaring nu (in Koran II, 231) met de volgende woorden werd aangevuld: „Als gij uwe vrouwen „hebt verstooten en zij haren termijn hebben volbracht, houdt „haar dan met goede bejegening bij u, of laat haar in vrijheid „weggaan, maar houdt haar niet met booze bedoelingen terug, „om haar te bemoeilijken. Wie dat doet, zondigt. Drijft niet „den spot met Allâh's woorden!"

Bovendien werd de bevoegdheid om zijne verstooting te herroepen nu in Koran II, 229 v. tot twee herroepingen beperkt: „[Is] de *ṭalâḳ* tweemaal, dan [moogt gijlieden] uwe vrouw met „goede bejegening bij u houden, of [haar] op behoorlijke wijze „laten weggaan; het is ulieden niet geoorloofd, iets terug te

---

Kinship and marriage, blz. 92 vv.; J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 452 v.) bestaan geene voldoende gronden. Zie nader over den *ṭalâḳ* in den heidentijd in mijne verhandeling: *De Mohamm. bruidsgave* (Dissertatie-Leiden, 1894), blz. 42—58.

„nemen van wat gij haar hebt gegeven.... Maar indien de man „[dan nogmaals] aan zijne vrouw den *ṭalâḳ* geeft, dan is zij „daarna niet meer voor hem geoorloofd".

Krachtens deze laatste Koranwoorden was dus eene verstootene na den derden *ṭalâḳ* niet meer *ḥalâl* (d. i. geoorloofd) voor dengene, die haar aldus had verstooten, zelfs al mocht ook zijzelf later wellicht wenschen, weder met hem hereenigd te worden. Volgens de overlevering gaf de klacht hierover van eene verstootene vrouw, die zich, na met een anderen man getrouwd te zijn geweest, weder met haren eersten man in den echt wilde hereenigen, aanleiding, dat de openbaring nogmaals werd aangevuld, thans met de woorden (Koran II, 230): „tenzij zij met „een ander getrouwd en ook door dezen verstooten is, want dan „is het geene zonde voor hen beiden [voor de vrouw en haren „eersten man], om weder tot elkander terug te keeren, indien „zij meenen, Allâh's wetten voortaan te kunnen eerbiedigen" [1]).

Wat de wet nu op grond dezer Koranteksten en verscheidene daarmede in verband staande overleveringen over de verstooting bepaalt, komt hoofdzakelijk op het volgende neer: Een huwelijk kan worden ontbonden door de eenzijdig door den man uitgesproken verstooting zijner vrouw. Hij is daartoe te allen tijde bevoegd en behoeft geene reden voor zijne handelwijze op te geven. Zij, die niet handelingsbevoegd zijn, zooals minderjarigen en krankzinnigen, kunnen hunne vrouw niet anders dan met medewerking van hunnen voogd of curator verstooten. Ongeldig is ook een *ṭalâḳ*, welke niet vrijwillig door den echtgenoot is uitgesproken [2]).

Na de verstooting begint de boven (blz. 188 v.) reeds vermelde *ʿiddat aṭ-ṭalâḳ*. Gedurende dezen termijn geldt het huwelijk wettelijk nog als bestaande. De vrouw mag dan niet hertrouwen, maar kan van haren man onderhoud en huisvesting vorderen. Ook de man mag gedurende de *ʿiddah* niet hertrouwen, althans

---

[1]) Zie over een bij Afrikaansche stammen voorkomend tusschenhuwelijk met magische bedoeling: M. Heepe, *Eine Parallele zu der islamischen Zwischenheirat* (Der Islam XI [1921], blz. 265 v.).

[2]) Na den *ẓihâr* wordt de echtgenoot echter door de wet zelf gedwongen, den *ṭalâḳ* uit te spreken (zie blz. 202). — Ook ontbreekt in streken, waar de hieronder te vermelden „voorwaardelijke verstooting" (de zgn. *taʿlîḳ*) een vast landsgebruik is, den bruidegom feitelijk de vrijheid, dezen *ṭalâḳ* niet uit te spreken, hetgeen door sommige *faḳîh*'s dan ook werkelijk als een bezwaar tegen de *taʿlîḳ*-gewoonte wordt erkend.

indien hij behalve de verstootene nog drie andere vrouwen heeft, daar hij dan het geoorloofde aantal zou overschrijden.

Gedurende de *ᶜiddah* na den 1sten en 2den *ṭalâḳ* heeft de man het recht, zijne verstooting te herroepen en de verstootene weder als zijne vrouw „terug te nemen" (Arab.: *roedjoeᶜ*, d. i. „doen terugkomen" — ook wel: *radjᶜah*, of: *ridjᶜah* — Mal., Jav.: *roedjoe*). Laat hij de *ᶜiddah*-periode voorbijgaan, zonder van dit recht tot herroeping gebruik te maken, dan is het huwelijk ontbonden. Wel kunnen de echtgenooten zich dan, in geval van verzoening, weer hereenigen, maar dit geldt als een nieuw huwelijk en de man moet dan nogmaals eenen bruidschat aan zijne vrouw geven en een nieuw huwelijkscontract sluiten.

Na den 3den *ṭalâḳ* daarentegen is het huwelijk terstond ontbonden. Wel volgt ook dan weder eene *ᶜiddah*-periode, waarin de verstootene niet mag hertrouwen, maar haar man is dan niet meer tot *roedjoeᶜ* bevoegd en mist zelfs het recht, om later opnieuw met de verstootene te trouwen, ten ware zij overeenkomstig de boven vermelde, in Koran II, 230 vastgestelde, voorwaarde eerst met een anderen man gehuwd, en ook door dezen weder verstooten mocht zijn.

Dit heeft, daar het uitspreken van den *ṭalâḳ*, dikwijls om de nietigste redenen, zeer veel voorkomt — en in sommige streken zelfs wel driemaal tegelijk geschiedt — het volgende gebruik doen ontstaan. Wenschen echtelieden zich na den 3den *ṭalâḳ* weder met elkander te vereenigen, dan zoeken zij een tusschenpersoon, die bereid is, tegen zekere belooning slechts voor een oogenblik een huwelijk met de vrouw aan te gaan en haar terstond daarna weder te verstooten. Aan de eischen der wet is dan voldaan en de vrouw wordt daardoor weder „geoorloofd" (Arab.: *ḥalâl*) voor haren eersten man[1]). Dit middel kan echter slechts tweemaal in toepassing worden gebracht. Na driemaal drie verstootingen is het huwelijk volgens de wet onherroepelijk ontbonden.

Ook gedurende de *ᶜiddah* na den 3den *ṭalâḳ* blijft de man verplicht, zijne vrouw huisvesting te verschaffen. Deze laatste

---

[1]) Daarnaar wordt de man, die het tusschenhuwelijk sluit de *moeḥallil* (d. i. hij, die *ḥalâl* maakt) genoemd. Op Java noemt men hem wel *lèt* (Soend.: *leut*), in het Maleisch meestal: *tjina boeta*, soms ook *antara*. De beroemde Ibn Taimijjah (vgl. blz. 21, nt. 1) achtte deze tusschenhuwelijken ongeoorloofd en schreef een afzonderlijk werk ter bestrijding van dit gebruik. Hij stond echter vrijwel alleen in zijne opvatting.

heeft dan echter overigens geen recht meer op *nafaḳah*, behalve in geval van zwangerschap.

Zoowel de *ṭalâḳ* als de *roedjoeᶜ* moeten volgens de Indische Huwelijks-Ordonnantie ter kennis worden gebracht van hen, die als officieele „huwelijkssluiters" fungeeren. Deze mogen voor de daarvan door hen te houden aanteekening betaling vorderen.

Men kan eene verstooting volgens de wet ook voorwaardelijk uitspreken. Zij wordt dan eerst na de vervulling der voorwaarde van kracht. Daarmede kunnen verschillende doeleinden worden beoogd. Een echtgenoot bijv. kan — bij wijze van dreigement — zulk eene voorwaardelijke verstooting uitspreken, om zijne vrouw tot iets aan te sporen. Ook kan iemand daarmede eene door hem afgelegde verklaring of belofte tegenover derden bekrachtigen [1]). In de wet wordt dit uitspreken van eene voorwaardelijke verstooting „*taᶜlîḳ*" genoemd, d. i. „het ophangen", nl. van de verstooting aan eene voorwaarde.

In den Indischen Archipel heeft deze *taᶜlîḳ* (Mal.: *taᶜlik*, Jav.: *taklèk*) eene zeer bijzondere beteekenis voor het Mohammedaansche huwelijksrecht. Het is namelijk zoowel op Java als in een groot deel der Buitenbezittingen [2]) eene vaste gewoonte, van welke slechts bij hooge uitzondering wordt afgeweken, om op het sluiten van ieder huwelijkscontract terstond eene voorwaardelijke verstooting te doen volgen. Naar de Inlandsche volksovertuiging geldt deze *taᶜlîḳ* vrijwel als eene onmisbare ceremonie bij het sluiten van elke huwelijksovereenkomst [3]).

---

[1]) Hij kan bijv., bij wijze van plechtige verzekering, zeggen: „Mijne vrouw Zainab is driemaal verstooten, indien hetgeen ik heb gezegd niet waar is", of: „indien ik u mijne schuld niet vóór den 1sten *Ramadhân* heb afbetaald." In zulke gevallen staat de voorwaardelijke verstooting in menig opzicht gelijk met het zweren van eenen eed en wordt in de wet dan ook wel daarmede vergeleken en, althans gedeeltelijk, gelijkgesteld.

[2]) En evenzoo ook in de Straits Settlements. Dat de *taᶜlîḳ* daarentegen in andere streken, zooals in Atjèh en bij de Minangkabauers, bijna nooit voorkomt, is wel daaraan toe te schrijven, dat vrouwen daar gedurende het huwelijk in verband met de in die streken heerschende, maatschappelijke verhoudingen veel minder afhankelijk van haren man zijn. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 389 v. (*The Achehnese*, I, 355 v.).

[3]) Zie over den *taᶜlîḳ* in Ned.-Indië uitvoerig: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 381 vv. (*The Achehnese*, I, 348 vv.); dezelfde: *Sajjid Oethman's gids voor de priesterraden besproken*, blz. 19—21 (Het Recht in Nederl.-Indië, LXIII [1894], blz. 740—742); dezelfde: *De Islam in Nederl.-Indië*, blz. 13 (Groote Godsdiensten, Serie II, 389); A. H. van Ophuysen, *De huwelijksordonnantie en hare uitvoering* (Dissertatie-Leiden, 1907), blz. 76 vv., 109 vv.

Hierboven (blz. 200; vgl. blz. 202) bleek reeds, dat eene gehuwde vrouw, ook al zijn haar in de wet verscheidene nauwkeurig omschreven rechten toegekend, feitelijk niet over de noodige dwangmiddelen beschikt, om die rechten tegenover haren man te kunnen handhaven. Ook heeft zij — behalve in eenige weinige, moeilijk te bewijzen omstandigheden, waarin de zgn. *fasch* (zie § 49) kan worden toegepast — geen recht, om ontbinding van haar huwelijk te vorderen. Door den *ta^clîk* nu, waarbij de echtgenoot, op Java en elders, reeds bij het sluiten van het huwelijk verklaart, dat zij verstooten is, indien hij in zekere nader aangewezen plichten jegens haar tekortschiet, wordt de positie der gehuwde vrouw inderdaad aanmerkelijk verbeterd. Zij kan daardoor in geval van verongelijking vrij gemakkelijk de ontbinding van haar huwelijk bewerken en zich aan de willekeur van haren echtgenoot onttrekken. In de Inlandsche maatschappij, waarin de toestand der getrouwde vrouw, tengevolge van velerlei wanverhoudingen tusschen echtelieden, veel te wenschen laat en verwaarloozing, mishandeling en kwaadwillige verlating van ouds geenszins uitzondering waren, worden de gevolgen van den *ta^clîk* dan ook algemeen — ook door wetgeleerden — als heilzaam erkend. Slechts wanneer de bruidegom een aanzienlijk persoon, of bijv. een wetgeleerde is, van wien kwaadwillige verlating, mishandeling of dergelijke buitensporigheden niet als mogelijk worden ondersteld, laat men den *ta^clîk* achterwege.

De *ta^clîk*-gewoonte bestond in den Indischen Archipel reeds in de vroegste tijden, waaromtrent betrouwbare berichten bekend zijn [1]). Op Java is oudtijds blijkbaar invloed vanwege de vorsten op dit gebruik uitgeoefend. Deze hebben zelfs bindende voorschriften daaromtrent uitgevaardigd en de *ta^clîk* staat op Java dan ook nog wel bekend als de *djandjining ratoe* of *djandji dalĕm*, d. i. de door den vorst ingestelde belofte.

Bij het uitspreken van de voorwaardelijke verstooting zijn op Java zekere vaststaande, in verschillende gewesten min of meer uiteenloopende formulieren in zwang [2]). Volgens de meeste dier formulieren pleegt de bruidegom op de hem deswege door den

---

[1]) Zij werd waarschijnlijk reeds bij de invoering van den Islam uit Hindostan naar den Indischen Archipel overgebracht. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 382, nt. 2 (*The Achehnese*, I, 349, nt. 2).

[2]) Teksten dezer formulieren, op Java door Prof. Snouck Hurgronje bijeenverzameld, worden vermeld bij: A. H. van Ophuysen, t. a. p., blz. 109 vv.

huwelijkssluiter gestelde vraag te verklaren, dat zijne vrouw is verstooten: 1. indien hij haar het wettelijk verschuldigde levensonderhoud niet geeft; 2. indien hij haar verwaarloost [1]), mishandelt of hare goederen vernielt; 3. indien hij haar kwaadwillig verlaat, hetzij gedurende zes of zeven maanden (bij reizen te land) hetzij gedurende een vol jaar (bij reizen ter zee), althans indien geene wettige verontschuldiging daarvoor bestaat, bijv. doordat hij eene bedevaart doet, of op bevel van den vorst afwezig is. Ook laat men de verstooting in bijzondere gevallen wel eens van nog andere voorwaarden afhangen [2]).

De vorm der vroeger in den Archipel in gebruik zijnde *ta^clîḳ*-formules was uit het oogpunt der wet soms niet zonder bezwaar. Eene verstooting toch is volgens de wet slechts geldig, indien zij zonder eenigen dwang door den echtgenoot wordt uitgesproken (zie blz. 205), maar volgens de in verscheidene formulieren voorkomende bewoordingen geschiedde de *ta^clîḳ* op uitdrukkelijken last van den vorst. Nog eene andere grief der wetgeleerden tegen de vroegere formulieren bestond daarin, dat de huwelijkssluiter den bruidegom meestal vragenderwijze placht uit te noodigen, de woorden der verstooting uit te spreken (bijv. door tot hem te zeggen: „Gij wilt nu immers de vrouw, met wie gij getrouwd zijt, verstooten, indien gij...." enz.), waarop de bruidegom dan slechts bevestigend antwoordde, zonder de verstooting echter zelf uit te spreken. In nieuweren tijd werden de formulieren meestal zoo gewijzigd, dat deze bezwaren zijn vervallen en de bruidegom zijnen wil tot verstooten nu uitdrukkelijk en — althans naar den vorm — vrijwillig te kennen geeft. Toch is hij ook nu nog, in verband met de bestaande *adat*, en soms ook ten gevolge van bepaalde, vóór het sluiten van het huwelijkscontract gemaakte afspraken, feitelijk wel tot den *ta^clîḳ* genoodzaakt [3]).

[1]) Ter algemeene aanduiding van zulk eene „verwaarloozing" komt in vele op Java gebruikelijke formulieren het werkwoord *nambang* voor, d. i. „aan den band houden". Men bedoelt daarmede, dat een echtgenoot zijne vrouw, zonder haar uitdrukkelijk te verstooten, feitelijk toch aan haar lot overlaat, soms, in geval van onwilligheid, om haar tot rede te brengen, maar dikwijls alleen uit winstbejag, om haar te dwingen, zich van hem los te koopen.

[2]) Men kan bijv. bepalen, dat eene vrouw is verstooten, indien haar man nog eene tweede vrouw neemt, of indien hij dobbelt of op andere wijze tegen de wet zondigt.

[3]) Vgl.: hierboven, bl. 205, nt. 2.

Ter voorkoming van rechtsonzekerheid bevat de *ta^clîk*-formule steeds de bepaling, dat de voorwaardelijke verstooting niet van kracht wordt, voordat de vrouw, geen genoegen nemende met het plichtverzuim van haren man, de zaak bij de bevoegde macht aanhangig gemaakt en aangetoond heeft, dat de voorwaarde, waaraan de verstooting is „opgehangen", inderdaad in vervulling is gegaan. Deze aangifte der vrouw bij den rechter draagt op Java in het bijzonder den naam *rapa^c* (verbasterd uit het Arabische *raf^c*, dat in het algemeen elk aangeven eener zaak bij de overheid aanduidt). Als bevoegd tot het kennisnemen van deze *rapa^c*-zaken gold van ouds de *panghoeloe*, voor wien thans de zgn. „priesterraad" (zie daarover bij de rechtspraak, in Hoofdstuk X) in de plaats is getreden. Heeft de rechter het in vervulling gaan van de voorwaarde vastgesteld, dan is het huwelijk daarmede door *ṭalâḳ* ontbonden, maar kan op de gewone wijze nog tweemaal door *roedjoe^c* worden hersteld [1]).

§ 49. Overige wijzen van huwelijksontbinding.

Behalve door den hierboven in § 48 vermelden *ṭalâḳ* en verder door den afval van het geloof of het overlijden van een der echtgenooten, en door den zgn. *li^cân* — d. i. de vervloekingsformule in geval van vermoedelijk overspel der vrouw (zie § 50), — kan een huwelijk nog worden ontbonden door twee hier nader te beschouwen rechtshandelingen, nl.: 1. den *choel^c* (eene scheiding, waarbij de vrouw zich van haren man loskoopt) en 2. den *fasch*, d. i. de nietigverklaring van de huwelijksovereenkomst.

Daarentegen kunnen de in § 47 vermelde *îlâ'* en *ẓihâr* niet als echtscheidingen gelden, daar zij op zichzelven geene ontbinding van het huwelijk bewerken. Ook wordt het huwelijk rechtens niet ontbonden, indien eene getrouwde vrouw eenvoudig wegloopt

---

[1]) Is aan den *ṭalâḳ* echter de voorwaarde toegevoegd — zooals dat op Java, om de zaak voor den man gemakkelijker te maken, meermalen voorkomt —, dat de vrouw, ingeval zij scheiding wenscht, tevens afstand van haar recht op den bruidschat zal doen, dan krijgt de verstooting daardoor het karakter van een *choel^c*, d. i. scheiding, waarbij de vrouw zich loskoopt (zie § 49), zoodat het huwelijk dan terstond wordt ontbonden en den man zijn *roedjoe^c*-recht verliest.

van haren man. Zulk wegloopen van vrouwen, om steun bij hare bloedverwanten te zoeken, kwam bij de oude Arabieren niet zelden voor. Naar het heerschende gebruik had de weggeloopene dan geen recht om te hertrouwen, voordat haar man op regelmatige wijze afstand van zijne rechten te haren opzichte had gedaan. Om hem daartoe te bewegen, moesten de verwanten der weggeloopen vrouw haar meestal door teruggave van den ontvangen bruidschat van hem loskoopen. Nog onder de latere Bedouïenen bleef dit gebruik voortleven [1]; en op dezelfde wijze komt het ook op Java meermalen voor, dat eene vrouw zich feitelijk aan de macht van haren man onttrekt door van hem weg te loopen, zonder dat haar huwelijk dan daardoor in wettelijken zin wordt ontbonden [2].

(1). De *choel*ᶜ is eene wijze van ontbinding van het huwelijk, welke de Islam uit het oud-Arabische gewoonterecht heeft overgenomen. Het eigenaardige karakter dezer echtscheiding bestond daarin, dat de vrouw zich door teruggave van den *mahr* loskocht van haren man, en hare vrijheid aldus volkomen terugkreeg. Oorspronkelijk werd de bruidschat niet door de vrouw zelve, maar door hare naaste manlijke verwanten terugbetaald, die het bruidsgeld immers ook hadden ontvangen [3].

Daar de begeerte, om op deze wijze den *mahr* weder terug te krijgen, dikwijls tot afpersing en allerlei misbruiken leidde, had de Profeet zijne volgelingen aanvankelijk verboden, om van

---

[1]) Zie: J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, I, 112. „If not happy in her husbands tent, she [the wife] flies for refuge to her father or kindred. The husband cannot take her by force, as her family would resent the violence; all he can do is to withhold the sentence of divorce, without which the lady is not authorised to marry again. The husband is sometimes bribed by a present of many camels to pronounce the words of divorce; but if he perseveres in refusing, the wife is condemned to a single life".

[2]) Meestal wordt de vrouw dan, zooals men het pleegt uit te drukken, „aan den band gehouden" (*ditambang*, zie blz. 209, nt. 1), zonder dat zij de voorrechten eener gehuwde vrouw geniet. Soms gelukt het haar, door middel van *choel*ᶜ ontbinding van haar huwelijk te bewerken, maar dikwijls ook niet.

[3]) Zie hierboven, blz. 179 v. — De benaming *choel*ᶜ, afgeleid van het Arabische werkwoord *chalaᶜa* (d. i. uittrekken, bijv. van kleeren of schoenen) laat zich verklaren uit eene bij deze echtscheiding gebruikelijke symbolische rechtshandeling. Zoowel bij de Arabieren als bij de oude Hebreën namelijk placht degene, die van zijne rechten op eene vrouw afstand deed, ten teeken daarvan zijn mantel, schoen, of een ander kleedingstuk uit te trekken en van zich af te werpen. Zie o. a.: J. L. Burckhardt, t. a. p., I, blz. 113. Vgl.: *Ruth*, IV, 7—8; *De Mohamm. bruidsgave*, blz. 34.

hunne vrouwen iets van den haar eenmaal gegeven bruidschat terug te nemen [1]). Desniettemin werd de van ouds in Arabië gebruikelijke *choel*ᶜ later toch uitdrukkelijk in de openbaring geoorloofd verklaard. Aan de hierboven (blz. 204 v.) reeds vermelde woorden van Koran II, 229: „het is ulieden niet geoor-„loofd, iets terug te nemen van hetgeen gij haar vroeger hebt „gegeven", werd later namelijk toegevoegd: „behalve, indien gij „vreest, Allâh's wetten niet te kunnen eerbiedigen; indien gij „dat vreest, dan is er geene zonde voor hen beiden (nl. voor de „echtgenooten) in — of: ten aanzien van — datgene, waarmede „de vrouw zich loskoopt; dat zijn Allâh's wetten", enz.

Dientengevolge geldt de *choel*ᶜ in de wet als eene geoorloofde wijze van echtscheiding. De vrouw koopt daarbij de verstooting van haren man voor een zeker, bij onderlinge overeenkomst vastgesteld, bedrag. Wel volgt ook na den *choel*ᶜ, evenals na iedere andere ontbinding van het huwelijk, de gewone *ᶜiddah*-periode, gedurende welke de vrouw niet mag hertrouwen, maar het huwelijk geldt toch terstond als ontbonden, zoodat de man gedurende de *ᶜiddah* geen recht meer heeft, om de vrouw nog als zijne echtgenoote terug te nemen, daar hij door het ontvangen van den overeengekomen prijs al zijne rechten te haren aanzien prijs geeft. Het blijft aan de gescheiden echtelieden echter geoorloofd, zich weder met elkander in den echt te hereenigen [2]).

Ook in Ned.-Indië is deze wijze van echtscheiding — in het Javaansch meestal *mantjal* genoemd en in het Maleisch òf als *koeloe*ᶜ (verbastering van *choel*ᶜ) aangeduid, òf met de woorden *mĕnĕboes talak* (d. i. de verstooting koopen) omschreven — niet ongebruikelijk. Het woord *koeloek* werd echter op Java de bijzondere benaming voor de steeds in *choel*ᶜ-vorm geschiedende verstooting van eene van iemands vier wettige echtgenooten, om haar t i j d e l i j k te doen plaats maken voor eene zwangere *sĕlir*. Zulk eene tijdelijke verstooting, later alleen nog aan de hoven in de Vorstenlanden in zwang, kwam vroeger ook elders wel bij regenten en voorname personen voor [3]).

---

[1]) Zie bijv.: Koran IV, 24—25 en den aanhef van Koran II, 229.

[2]) Volgens sommige wetgeleerden zelfs ook al heeft de *choel*ᶜ-verstooting drie- of meermalen plaats gehad. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 407, nt. 2 (*The Achehnese*, I, 370, nt. 2).

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p.

(2) De *fasch* is eene ontbinding van het huwelijk, welke in vele opzichten met de nietigverklaring van vermogensrechtelijke overeenkomsten kan worden vergeleken. Evenals bijv. een koopcontract op grond van verborgen gebreken van het gekochte, welke de kooper eerst na het sluiten van den koop heeft ontdekt, nietig verklaard kan worden, geeft de wet ook aan ieder der beide echtgenooten het recht, om, indien de andere partij na de huwelijksvoltrekking blijkt, aan zekere eischen niet te voldoen, zich daarover bij den rechter te beklagen, die dan na gehouden onderzoek, het huwelijk voor ontbonden kan verklaren (of wel — zooals het in de wet wordt uitgedrukt — aan de eischende partij kan toestaan, zelf het huwelijk voor ontbonden te verklaren).

De gronden, waarop een huwelijk aldus kan worden nietig verklaard, zijn echter niet talrijk en bovendien veelal moeilijk te bewijzen. Dit heeft ten gevolge, dat de *fasch* slechts betrekkelijk zelden kan worden toegepast. Een der belangrijkste rechtsgronden voor den *fasch* is het onvermogen des mans, om het wettelijk verschuldigde levensonderhoud (*nafaḳah*) aan zijne vrouw te verschaffen, of haar den *mahr* te voldoen. Wil de vrouw echter op grond daarvan nietigverklaring van het huwelijk vorderen, dan heeft zij te bewijzen, dat haar man werkelijk niet in staat is, aan deze financieele verplichtingen te voldoen. Is voorts bij het sluiten van de huwelijksovereenkomst uitdrukkelijk bedongen, dat de bruidegom of de bruid aan bepaalde eischen, bijv. ten aanzien van geboorte, stand, of maagdelijkheid, moet voldoen [1]), dan is de *fasch* mogelijk, indien na de huwelijksvoltrekking blijkt, dat de bedongen eigenschappen ontbreken. Bovendien worden in de wet verschillende, bij mannen of vrouwen, of bij beiden, wel eens voorkomende ernstige ziekten en lichaamsgebreken opgesomd [2]), welke eene reden tot *fasch* kunnen vormen; ook te dien aanzien is degene, die nietigverklaring van het huwelijk op grond daarvan eischt, gehouden, het wettige bewijs van het bestaan zulker kwalen bij de tegenpartij te leveren.

In den Indischen Archipel komt de *fasch* (op Java en in het

---

[1]) Zulke bedingen worden in de wet uitdrukkelijk geoorloofd verklaard; zie o. a.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, II, 364—365.

[2]) Zie o. a.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, II, 361 v.; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 464—467.

Maleisch uitgesproken als *pasah* of *pasak*) in den wettelijken zin uiteraard weinig voor. De benaming *pasah* wordt echter op Java wel eens toegepast op de ontbinding van het huwelijk, welke tot stand komt, wanneer eene vrouw zich bij de bevoegde overheid erop beroept, dat de voorwaarde, waaronder zij verstooten is, in vervulling is gegaan [1]). Ook komt het wel voor, dat priesterraden ten onrechte, uit onwetendheid, den *fasch* uitspreken in gevallen, waarin het weliswaar vaststaat, dat een echtgenoot de hem wettelijk jegens zijne vrouw voorgeschrevene financieele plichten niet vervult, maar waarin toch niet overeenkomstig de eischen der wet is bewezen, dat hij tot het vervullen van die plichten niet in staat is [2]).

---

[1]) Zelfs wordt daarom in sommige streken van Djokjakarta aan den elders *naïb* genoemden districts-*panghoeloe* wel de ambtstitel *pasah* gegeven. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 386, nt. 2 (*The Achehnese*, I, 353, nt. 2).

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, t. a. p.

HOOFDSTUK VII.

FAMILIE- EN PERSONENRECHT. RECHTS- EN HANDELINGSBEVOEGDHEID.

§ 50. Wettige afstamming van kinderen.

Bij de oude Arabieren gold, blijkbaar nog tot op Mohammeds tijd, de regel, dat alle door eene gehuwde vrouw ter wereld gebrachte kinderen krachtens het huwelijk aan haren echtgenoot (haren *baʿl*, d. i. heer, zie blz. 198) toebehoorden [1]). Deze regel werd zelfs ook dan toegepast, wanneer kinderen stellig niet door den echtgenoot waren verwekt, bijv. wanneer eene, in zwangeren staat verstooten vrouw een huwelijk met een anderen man sloot en eerst daarna beviel. Ook in dat geval toch gold haar nieuwe echtgenoot als de wettige vader van het kind, al stond het vast, dat niet hij, maar de vroegere echtgenoot het had verwekt [2]).

Twist over het bezit van zulk een na ontbinding des huwelijks geboren kind was geenszins uitgesloten. Wilden de werkelijke vader of diens familie of stamgenooten niet erin berusten, dat het kind aldus voor hen verloren zou gaan, dan trachtten zij niet zelden, hetzij door vreedzame onderhandeling, hetzij door roof, zich daarvan meester te maken [3]). Door de invoering van

---

[1]) Zie over dit beginsel, dat in het Arabisch wordt uitgedrukt met de woorden: *al-walad lil-firâsj* (d. i. het kind behoort aan [den heer van] het echtelijke bed): W. Robertson Smith, *Kinship and marriage*, blz. 109 v.; I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, I, 188, nt. 2; dezelfde, in ZDMG., XLII [1888], blz. 589; M. J. de Goeje, in het Glossarium op de Annalen van Ṭabarî, sub voce *ḥadjar*.

[2]) Eene andere toepassing van dit beginsel vormde de zgn. *nikâḥ al-istibdhâʿ*, het huwelijk bij plaatsvervanging. Dit bestond hierin, dat iemand zijne vrouw voor eenigen tijd aan een ander afstond, om edel kroost bij haar te verwekken. Ook dan gold de echtgenoot (de *baʿl*) als de vader der door den ander in zijne plaats bij zijne vrouw verwekte kinderen. Zie: G. A. Wilken, *Het matriarchaat*, blz. 19—21 (Ind. Gids, 1884, I, 104—106); W. Robertson Smith, t. a. p., blz. 110.

[3]) Een voorbeeld daarvan wordt vermeld door W. Robertson Smith, t. a. p., blz. 115; zie ook hetgeen daaromtrent is opgemerkt in: *De Mohamm. bruidsgave*, blz. 46 v.

eene *ʿiddah*-periode ook voor gescheidene vrouwen — moge deze dan eerst door toedoen van Mohammed, of reeds vroeger, vóór den Islam, hebben plaats gevonden (vgl. boven, blz. 188 v. en blz. 204) — werden zulke oneenigheden over het vaderschap voortaan voorkomen, daar op het door eene vrouw gedurende haren *ʿiddah*-termijn ter wereld gebrachte kind slechts door hem aanspraak kon worden gemaakt, die tot dusver haar echtgenoot was geweest.

Werd eene vrouw oudtijds in Arabië van overspel verdacht, en wilde haar echtgenoot de wettigheid van haar kind betwisten, dan placht men, zoo noodig, de hulp in te roepen van eenen zgn. *ḳâʾif* (d. i. deskundigen onderzoeker), aan wien de bijzondere gave werd toegeschreven, nauwkeurig iemands afkomst uit den bouw zijner ledematen, zijne voetsporen of andere kenteekenen te kunnen vaststellen [1]).

Door den Islam werd de oud-Arabische regel, welke den *baʿl* het vaderschap van al de door zijne vrouw gedurende het huwelijk ter wereld gebrachte kinderen toekende, afgeschaft en als beginsel aangenomen, dat voortaan slechts hij, die een kind feitelijk had verwekt, als de wettige vader daarvan kon gelden. Dienovereenkomstig zijn volgens de Mohammedaansche wet in het algemeen als wettige kinderen te beschouwen: zij, die zijn geboren òf gedurende het huwelijk, mits minstens zes maanden na de voltrekking daarvan, òf gedurende de *ʿiddah* na ontbinding des huwelijks [2]).

De wettigheid van een kind kan echter door den echtgenoot

---

[1]) Zie over deze zgn. *ḳijâfah* (d. i. het onderzoek naar het vaderschap door eenen *ḳâʾif*) nader bij: G. Freytag, *Einleitung*, blz. 134; I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, I, 184; W. Robertson Smith, t. a. p., blz. 143, 286 v. — In den Islam kon de *ḳijâfah* in het algemeen geene toepassing meer vinden. Slechts bij uitzondering, in gevallen, waarin de bepalingen der wet geene zekerheid omtrent het vaderschap konden geven, bleef de *ḳijâfah* nog geoorloofd. Zulk een geval kan zich o. a. voordoen, indien eene aan meer dan éénen eigenaar toebehoorende slavin een kind heeft ter wereld gebracht en niet vaststaat, wie der eigenaars de vader van het kind is. Zie bijv.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 450 v.

[2]) Bovendien gelden ook de nog later na de ontbinding des huwelijks geboren kinderen volgens de wet als wettig, indien moet worden ondersteld, dat zij gedurende het huwelijk door den echtgenoot zijn verwekt. Men heeft volgens de Sjâfiʿitische leer zelfs aan te nemen, dat dit inderdaad het geval is, indien zij binnen eenen termijn van vier jaren na de ontbinding van het huwelijk ter wereld komen, mits de moeder dan gedurende al dien tijd geene menstruatie heeft gehad.

op grond van overspel zijner vrouw worden betwist, mits hij zijne klacht terstond, nadat hij van 's kinds geboorte kennis heeft gekregen, voor den rechter brengt en tevens voldoende bewijsgronden voor zijne beschuldiging kan aanvoeren [1]). Bovendien kent de wet hem in zulk een geval echter ook nog het recht toe, om zijne vrouw op de, in Koran XXIV, 6—9 aangegeven, sacramenteele wijze van overspel te betichten, zonder dan tot het bewijs daarvan verplicht te zijn: „Zij, die hunne vrouwen „van overspel betichten en geene andere getuigen kunnen voor-„brengen dan zichzelven". — aldus luidt die openbaring — „laten „zij vier malen in Allâh's naam getuigen, dat zij de waarheid „hebben gesproken en de vijfde maal Allâh's vloek over zich-„zelven inroepen voor het geval, dat zij mochten gelogen hebben. „De vrouw echter zal de straf van zich kunnen afwenden, indien „zij vier malen in Allâh's naam getuigt, dat haar man on-„waarheid heeft gesproken en bij de vijfde maal verklaart, dat „Allâh's toorn over haar moge nederdalen, indien haar man de „waarheid heeft gesproken".

Dit wederzijds over zich inroepen van Allâh's vloek draagt in de wet den naam van *li^cân*. De daarbij uit te spreken formules zijn in verband met deze openbaring nader in de *fiḳh*-boeken aangegeven. De rechtsgevolgen van den *li^cân* zijn hoofdzakelijk de volgende: 1. het door den echtgenoot ontkende kind wordt als onwettig beschouwd; 2. het huwelijk geldt als ontbonden en wel onherroepelijk, zoodat de echtelieden zich nooit weder met elkander mogen hereenigen; 3. de man wordt niet bestraft voor zijne beschuldiging van overspel, ook al kan hij die niet bewijzen; en 4. ook de vrouw wordt niet wegens overspel bestraft, indien zij op hare beurt de wettelijk voorgeschreven eedsformulieren tegenover haren man uitspreekt [2]).

Met de in wettig huwelijk verwekte kinderen worden in de wet volkomen gelijkgesteld: 1. de uit het concubinaat van eenen

[1]) Want volgens den algemeenen regel wordt ieder, die eene vrije vrouw van ontucht beticht en zijne beschuldiging niet door vier getuigen kan doen bevestigen, met eene zware — hieronder in Hoofdstuk X bij het strafrecht nader te vermelden — straf wegens laster bedreigd.

[2]) Deze betwisting van de wettigheid van een kind door middel van den *li^cân* wordt in Ned.-Indië in enkele gevallen, onder leiding van wetgeleerden, wel eens toegepast, maar komt daar toch, evenals elders, niet dan bij uitzondering voor. Alleen zij, die bijzondere studie van de wet maken, kennen de regelen dezer ceremonie uit de daaromtrent in de *fiḳh*-boeken voorkomende beschrijving.

eigenaar met zijne slavin geborene, en 2. de kinderen van twee personen, die te *goeder trouw meenden*, hetzij als vrijen samen *gehuwd* te zijn, hetzij als eigenaar en slavin rechtmatig met elkander *in concubinaat* te leven, indien achteraf blijkt, dat om de een of andere reden, ten gevolge van „rechtsdwaling" (Arab.: *sjoebhah*), òf het huwelijk *nietig*, òf de vader *niet de rechtmatige eigenaar* van de slavin was. In zulke gevallen toch wordt aan deze eerst later bekend geworden omstandigheid geene terugwerkende kracht ten aanzien van de wettigheid der uit die verbintenissen voortgekomen kinderen toegekend. Er is dan volgens de wet immers geen sprake geweest van ontucht (Arab.: *zinâ*) der ouders en de kinderen gelden dan ook als wettig en gelijkstaande met de uit regelmatige verbintenissen geborene.

Alle overige kinderen zijn volgens de wet *onwettig*[1]). Eene onderscheiding tusschen *erkende* en *niet-erkende* onwettige kinderen wordt daarbij niet gemaakt. Aan de erkenning van onwettige kinderen toch wordt door de wet geen rechtsgevolg hoegenaamd verbonden[2]). De rechtsbetrekking tusschen de *moeder* en hare buiten wettige vereeniging verwekte kinderen is van rechtswege geheel dezelfde als die tusschen haar en hare wettige kinderen. Want volgens de wet ontstaan door het feit der geboorte op zichzelf tusschen eene *vrouw* en haar in ontucht verwekt kind alle gewone betrekkingen van bloedverwantschap, erfrecht, wederzijdschen onderhoudsplicht, enz.; en een huwelijk met haren in ontucht verwekten zoon is haar ten eenenmale verboden. Tusschen *eenen man* en zijne onwettige (d. w. z. in ontucht verwekte) kinderen daarentegen bestaat volgens de wet geene rechtsbetrekking hoegenaamd, geene bloedverwantschap, geen erfrecht, geene rechten noch plichten ten aanzien van verschuldigd levensonderhoud. Zelfs bestaat er geen verbod voor eenen man, om met zijn onwettig kind in het huwelijk te treden[3]).

---

[1]) Zie over de als slaven geborene kinderen van *gehuwde* slavinnen in § 53.

[2]) Zie daarover uitvoerig: C. *Snouck Hurgronje*, *Rechtstoestand van kinderen, buiten huwelijk geboren uit Inlandsche vrouwen, die den Mohamm. godsdienst belijden* (Het Recht in Ned.-Indië, LXIX [1897], blz. 133—136); dezelfde: „*Toelichting*" en: *Tweede toelichting betreffende de erkenning van natuurlijke kinderen volgens het Mohamm. recht* (t. a. p., LXIX, blz. 285—290 en LXX [1898], blz. 87—92).

[3]) Toch achten de Sjâfiʿitische wetgeleerden dit afkeurenswaardig, omdat er in den Islam verschil van gevoelen over dit onderwerp bestaat. Volgens de Ḥanafitische leer namelijk is zulk een huwelijk zelfs verboden.

In den Indischen Archipel komen onwettige geboorten in de Inlandsche maatschappij zelden voor; men pleegt zooveel mogelijk te voorkomen, dat een kind als onecht (*haramdjadah*) ter wereld komt. Is eene ongetrouwde Inlandsche vrouw zwanger, dan bezorgt men haar zoo spoedig mogelijk eenen echtgenoot, om te bewerken, dat het kind alsnog als echt zal kunnen gelden. Is de man, die blijkbaar het kind verwekt heeft, bekend, dan pleegt men hem op Java en elders overeenkomstig de *adat* tot een huwelijk met de vrouw te dwingen, al is dit feitelijk in strijd met de godsdienstige wet. Het kind wordt, zelfs al komt het binnen de zes maanden na de huwelijksvoltrekking ter wereld, volgens de *adat* toch door het huwelijk der moeder voldoende voor den gevreesden smaad van onechtheid bewaard, tenzij dan in die kleine kringen, waarin men zich streng aan de letter der wet wenscht te houden. Meestal wordt het te vroeg geboren kind volgens de *adat* in alle opzichten met wettige kinderen gelijkgesteld. Dit is zelfs het geval bij de verdeeling van nalatenschappen, tenzij de ware geschiedenis zijner geboorte bij die gelegenheid opzettelijk door belanghebbenden in herinnering mocht worden gebracht; want dan kan de wettigheid der afstamming en derhalve ook het erfrecht van het te vroeg geboren kind niet worden erkend, althans niet door den eventueel met de verdeeling der erfportiën belasten priesterraad [1].

Ook aan de adoptie van kinderen wordt in de wet geen rechtsgevolg toegekend. Bij de oude Arabieren was de adoptie, zelfs nog tot in Mohammeds tijd, een welbekend gebruik [2]) en aanvankelijk had ook de Profeet zelf zijnen vrijgelaten slaaf Zaid ibn Ḥârithah tot zoon aangenomen. Maar later verklaarde hij, dat de adoptie door den Islam was afgeschaft. „Wie zijne afstamming afleidt van iemand, die niet werkelijk „zijn vader is, dien zullen Allâh en de engelen benevens alle „menschen vervloeken!" zou hij o. a. hebben gezegd [3].

---

1) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Rechtstoestand van kinderen buiten huwelijk geboren*, blz. 2 vv. (Het Recht in Ned.-Indië, t. a. p., blz. 134 vv.).

2) Zie over de adoptie bij de oude Arabieren: W. Robertson Smith, *Kinship and marriage*, blz. 44 vv. en 112 v.; D. S. Margoliouth, *Umayyads and ʿAbbâsids from Jurjî Zaydân's History of Islamic civilization*, blz. 10 vv.; F. D. E. van Ossenbruggen, *Oorsprong van het testeer- en voogdijrecht*, blz. 69, nt. 2.

„Tot zoon aannemen" wordt in het Arabisch met het werkwoord *tabannâ* aangeduid, en een aangenomen zoon: *daʿî* genoemd.

3) Vgl. ook: Koran XXXIII, 5.

De aanleiding voor Mohammed, om het bestaande gewoonterecht in dit opzicht te wijzigen, was blijkbaar zijn huwelijk met Zainab, de verstooten vrouw van genoemden Zaid. Deze Zainab toch had in zulke mate 's Profeten begeerte opgewekt, dat hij, om haar voor zichzelf tot vrouw te kunnen nemen, Zaid, naar het heette, „overreed" had, haar te verstooten. Deze aanstootelijke gebeurtenis had groote ergernis verwekt. Vele van 's Profeten volgelingen verweten hem openlijk, dat hij door deze echtverbintenis rechtstreeks tegen Allâh's geboden (nl. het verbod in Koran IV, 27) zondigde, daar Zainab immers de vrouw van zijnen aangenomen zoon was geweest. Zelfs eene openbaring (Koran XXXIII, 1—5, vgl. vs. 37) was ertoe noodig, om Mohammeds handelwijze te rechtvaardigen en de gemoederen te doen bedaren. Daarin werd den geloovigen nu door Allâh zelf erop gewezen, dat aangenomen zoons immers geene werkelijke zoons waren, en dat het niet anders dan eene oneigenlijke zegswijze was, hen aldus te noemen, daar feitelijk ook na de adoptie slechts tusschen het aangenomen kind en zijne eigene ouders ware bloedverwantschap bleef bestaan.

In verband met deze openbaring doet de adoptie volgens de voorschriften der wet, niet alleen geene wettige verwantschap noch de daaruit voortvloeiende rechten en plichten ontstaan, maar geldt zelfs als verboden. Wel is bij de inheemsche bevolking op Java en in andere streken in den Indischen Archipel krachtens het *adat*-recht een, door sommigen als adoptie van kinderen opgevat gebruik in zwang, maar, wordt bij betwisting van iemands afstamming de tusschenkomst van eenen priesterraad ingeroepen, dan kan deze op grond der Mohammedaansche wet geene rechtsgevolgen aan dit inheemsche gebruik toekennen [1]).

[1]) Zie: L. W. C. van den Berg, *De afwijkingen van het Mohamm. familie- en erfrecht op Java en Madoera* (Bijdr. Instit., 5de Volgr., VII [1892], blz. 490 vv.); vgl.: F. D. E. van Ossenbruggen, t. a. p., blz. 114 v, naar wiens meening men bij deze adoptie veeleer heeft te denken aan eene primitieve soort van „voogdij", welke rechtsinstelling immers in het *adat*-recht nog niet tot volle ontwikkeling is gekomen.

§ 51. Verwantschapsbetrekkingen en de daarop gegronde familierechten en -plichten in het algemeen. Bewijs van bestaande verwantschap door den iḳrâr.

Door de in § 50 vermelde wettige afstamming ontstaat de zgn. *nasab* — d. i. de onderlinge familiebetrekking tusschen de leden van een geslacht — met de daarmede samenhangende familierechten en -plichten [1]).

Bij de heidensche Arabieren (en de oude Semieten in het algemeen) moet het oorspronkelijk, tengevolge van het ontbreken van den individueelen huwelijksvorm, evenals bij andere primitieve volken, niet mogelijk zijn geweest, de verwantschapsbetrekkingen anders dan groepsgewijze, naar generatiën, aan te duiden, zoodat bijv. geen nauwkeurig onderscheid kon worden gemaakt tusschen broeders en neven evenmin als, in de oudere generatiën, tusschen vaders en ooms [2]). Uit verschillende gegevens toch blijkt, dat oudtijds in Arabië groepen van mannen hunne vrouwen en kinderen gemeenschappelijk bezaten. Zelfs in de Mohammedaansche overlevering zijn nog vrij uitvoerige berichten daaromtrent bewaard [3]). Men moet wel aannemen, dat zulke groepen van mannen, althans in latere tijden, gewoonlijk uit verwanten (met name uit broeders, of uit een vader met zijne zoons) bestonden. Reeds lang vóór den Islam was echter de individueele huwelijksvorm in Arabië de heerschende geworden, ook al waren

---

[1]) Een wettig tot de familie behoorend lid wordt als zoodanig in de wet een *nasîb* genoemd. — De graad van verwantschap (Arab.: *ḳarâbah*, d. i. nabijheid) tusschen familieleden is in de eerste plaats afhankelijk van den afstand, welke hen van eenen gemeenschappelijken stamvader scheidt, maar bovendien geldt bijv. een volle broeder als nader verwant dan een half-broeder. Zie over de verwanten, die elkanders *maḥram* worden genoemd, hierboven, blz. 153, nt. 1.

[2]) Zie nader over classificatoire verwantschapsbenamingen bij de oude Hebreën en Arabieren in mijne bijdragen: *Het boek Ruth uit het oogpunt der vergelijkende rechtswetenschap* (Theol. Tijdschr., XL [1906], blz. 163—171) en: *Über die Bedeutung des Wortes ʿAmm* (Orient. Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, blz. 353—356).

[3]) Zie: I. Goldziher, *Endogamy and Polygamy among the Arabs* (The Academy, XVIII [1880], blz. 26); G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, blz. 19 vv. (Ind. Gids, 1884, I, 104 vv.); W. Robertson Smith, *Kinship and marriage*, blz. 128, 133 vv.; J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 460 vv.

er in sommige opzichten nog sporen van den ouden beschavingstoestand in de latere samenleving overgebleven [1]).

De vraag, of oudtijds bij de Arabieren, en bij de Semitische volken in het algemeen, het matriarchale verwantschapsstelsel heeft geheerscht en dus vooral de betrekkingen met de familie van moederszijde van het meeste belang zijn geweest, is door sommige geleerden zeer stellig in bevestigenden zin beantwoord [2]). Maar, ook al mocht hunne opvatting juist zijn — en inderdaad schijnen sommige verschijnselen, vooral op taalkundig gebied, wel daarvoor te pleiten —, dan moet dit matriarchale stelsel toch reeds in overoude tijden door het patriarchale zijn verdrongen. Talrijke tot het gemeenschappelijke taalbezit der Semitische volken behoorende, uitsluitend op vaderrechtelijke familiebetrekkingen doelende verwantschapsbenamingen toonen aan, dat het patriarchaat bij de Semieten in allen gevalle reeds tot in vóór-historische tijden teruggaat. Alleen over dit laatste verwantschapsstelsel zijn bij de Arabieren dan ook nauwkeurige en betrouwbare gegevens bewaard.

In Mohammeds omgeving heerschten blijkbaar nog de oude, onder invloed van het patriarchaat ontstane opvattingen omtrent de verwantschap en werd men dus geacht, hoofdzakelijk slechts tot de familie zijns vaders te behooren. Daarentegen werd aan de betrekkingen met de familie van moederszijde, althans rechtens geene groote beteekenis toegekend [3]). De Islam bracht in die rechtsopvatting niet veel verandering en in de

---

[1]) Daartoe behoorden vooral de instelling, krachtens welke iemand als erfgenaam het recht had, de weduwe van zijn kinderloos gestorven broeder (of anderen naasten manlijken bloedverwant) te trouwen — vgl.: het oud-Hebreeuwsche leviraatshuwelijk — en, in samenhang daarmede, de bijzondere betrekking, welke geacht werd te bestaan tusschen eene gehuwde vrouw en de naaste manlijke verwanten (met name de broeders en den vader) van haren man. Zie daarover nader in mijne hierboven, blz. 221, nt. 2, genoemde bijdragen.

[2]) Zie de hieronder in de literatuur-opgave vermelde geschriften over dit onderwerp, vooral die van G. A. Wilken en W. Robertson Smith; vgl.: Th. Nöldeke, *Anzeige von Robertson Smith's Kinship and marriage* in ZDMG., XL (1886), blz. 148 vv. en J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 474 vv.

[3]) Dit verhinderde niet, dat het blijkbaar reeds in den heidentijd velen moeilijk viel, om in geval van verwikkelingen tusschen de familieleden of stamgenooten van den vader en die der moeder steeds voor de verwanten van vaderszijde tegen die van moederszijde te moeten partij kiezen. Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 477.

Mohammedaansche wet worden dan ook vooral de familierechten en -plichten der manlijke verwanten in de manlijke lijn op den voorgrond gesteld.

Deze verwanten (de agnati van het Romeinsche recht) worden in het Arabisch gezamenlijk als de *ʿaṣabât* aangeduid [1]. Zij alleen zijn volgens de wet de van rechtswege tot erven gerechtigde familieleden, met uitsluiting van alle vrouwelijke verwanten en van de manlijke verwanten van moederszijde (de cognati van het Romeinsche recht). De *ʿaṣabât* zijn tevens de voor het betalen van den bloedprijs aansprakelijke personen en kunnen dien, omgekeerd, ook invorderen, indien een der hunnen is gedood of gewond. Bovendien zijn ook alleen zij tot de voogdij over vrouwelijke en onmondige familieleden gerechtigd, althans indien het vermogensrechtelijke aangelegenheden (§ 52) of de voltrekking van een huwelijk (§ 42) geldt, want betreft het de verzorging en verpleging (de zgn. *ḥadhânah*) van minderjarige en krankzinnige familieleden (zie in § 52), dan geeft de wet daarbij de voorkeur aan de vrouwelijke verwanten, zelfs aan die van moederszijde, boven de manlijke verwanten [2].

De verschillende hier bedoelde familierechten en -plichten worden in de Hoofdstukken VI, VII en X in verband met het huwelijk, de voogdij en het strafrecht nader vermeld. Voorts behoort daartoe nog de in het bijzonder hier te vermelden, in de wet aan bloedverwanten in de rechte lijn opgelegde plicht, om elkander, zoo noodig, levensonderhoud (Arab.: *nafaḳah*, zie blz. 199) te verschaffen.

Van dien plicht — welke zoowel op de ouders en verdere ascendenten tegenover hunne nakomelingen, als op deze laatsten tegenover hunne ouders en verdere ascendenten rust — verleent

---

[1] *ʿAṣabât* is het meervoud van *ʿaṣabah*. Dit laatste woord is oorspronkelijk een collectivum en duidt den groep van onder elkander verbonden verwanten aan, die (vooral in den strijd) tot wederzijdsch hulpbetoon verplicht zijn. De meervoudsvorm *ʿaṣabât* wordt door sommige moslimsche geleerden wel is waar afgekeurd, omdat *ʿaṣabah* op zichzelf reeds een meervoud aanduidt, maar is in de *fiḳh*-boeken toch zeer gebruikelijk. Vooral in het erfrecht komt *ʿaṣabah* veelal in enkelvoudige beteekenis voor en kan dan zelfs eene, ten gevolge der omstandigheden op gelijke wijze als een manlijk bloedverwant tot erven gerechtigde, vrouw aanduiden.

[2] Ten slotte gaat ook de door vrijlating van eenen slaaf tusschen den vrijgelatene en zijn vrijlater ontstaande patronaats-betrekking (zie in § 53) met alle daaraan verbondene familierechten en -plichten, na het overlijden van den laatstgenoemde uitsluitend op diens *ʿaṣabât* over.

de wet slechts vrijstelling aan hem, die niet de middelen heeft, noch zich die (bijv. door arbeid) kan verschaffen, om gedurende den dag, waarop dit wettelijk verschuldigde onderhoud moet worden verstrekt, in zijn eigen levensonderhoud en dat zijner familie te voorzien. Ascendenten kunnen volgens de wet alleen dan onderhoud van hunne descendenten vorderen, wanneer zij niet alleen arm, maar door ziekte of gebrekkigheid ook niet in staat zijn zichzelven te onderhouden. Ditzelfde geldt ook ten aanzien van descendenten, behalve dat deze ook recht op onderhoud kunnen doen gelden, als zij arm en minderjarig zijn. Er zijn echter ook wetgeleerden, volgens wier meening men zijne ascendenten, indien zij behoeftig zijn, in allen gevalle onderhoud moet verschaffen, zelfs al mocht het hun niet onmogelijk zijn (bijv. door gebrekkigheid of krankzinnigheid), om zelven den kost te verdienen.

Is de verwantschapsbetrekking tusschen familieleden, door welke oorzaak dan ook, onzeker, dan zijn tot vaststelling daarvan — bijv. met het oog op de verdeeling van eene nalatenschap, of het sluiten van een huwelijk — in het algemeen de gewone bewijsmiddelen (zooals bijv. getuigenverklaringen) vereischt. Het bestaan van verwantschap kan echter bovendien nog in het bijzonder worden bewezen door den zgn. *iḳrâr* (d. i. de verklaring, waarbij men iets vaststelt, bevestigt of erkent) van een der bloedverwanten.

Geldt het de vaststelling van bloedverwantschap in den eersten graad tusschen twee personen, dan kan de *iḳrâr* volgens de wet als afdoend bewijs voor het bestaan van zulk eene verwantschap worden aangenomen, onder voorwaarde: 1. dat degene, die de verklaring aflegt een man, dus de vader of de zoon [1]) zij; — 2. dat hij, te wiens opzichte de verklaring wordt afgelegd, uitdrukkelijk de juistheid daarvan bevestige, tenzij hij daarin door de omstandigheden mocht worden verhinderd (bijv. door zijne

---

[1]) Aan den *iḳrâr* van den zoon, waarbij deze verklaart, dat eene door hem aangewezen vrouw zijne moeder is, wordt door sommige Sjâfiʿitische wetgeleerden geene afdoende bewijskracht toegekend, omdat het naar hunne meening wel altijd gemakkelijk zal zijn, in dit opzicht nader bewijs, bijv. door middel van getuigen, te leveren. Andere wetgeleerden nemen echter aan, dat ook de *iḳrâr* van eenen zoon ten opzichte van zijne moeder, bij gebreke aan andere bewijsmiddelen, afdoend bewijs oplevert. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Toelichting betreffende de erkenning van natuurlijke kinderen*, blz. 4 (t. a. p., LXIX, 288).

minderjarigheid, of doordat hij krankzinnig of reeds overleden is); — 3. dat noch de wet noch vaststaande feiten de waarheid der verklaring logenstraffen, bijv. doordat hij, die beweert de vader te zijn, daartoe te jong is, of doordat het van algemeene bekendheid is, dat hij niet de vader van den bedoelden persoon is.

Betreft het de verwantschap in verderen graad tusschen twee personen, dan geldt de *iḳrâr* — in dit geval de verklaring, waarbij iemand bijv. getuigt: „deze persoon is mijn broeder", of: „mijn oom", — onder dezelfde drie voorwaarden eveneens als afdoend bewijs, mits dan tevens: 4. ook de andere personen, door wie de beweerde verwantschap is ontstaan (dus bijv. in het eerstgenoemde geval de vader en in het tweede ook de grootvader) de afgelegde verklaring bevestigen, voorzoover zij daarin niet door de omstandigheden (bijv. door hun overlijden) wettig mochten zijn verhinderd.

In alle andere gevallen, met name indien de *iḳrâr* door eene vrouw (bijv. de moeder) wordt afgelegd, kent de wet geene afdoende bewijskracht aan zulk eene op zichzelf staande verklaring toe, maar moet het bestaan der verwantschap op de gewone wijze en dus met behulp van andere bewijsmiddelen (bijv. getuigenverklaringen) nader worden aangetoond [1]).

---

§ 52. Ontbrekende handelingsbevoegdheid. Voogdij en curateele.

De zorg voor minderjarigen en krankzinnigen met het daaraan verbonden toezicht en gezag wordt in het Arabisch in het algemeen *wilâjah* (d. i. voogdij) en een daarmede belast persoon *walî* (d. i. in dezen zin: „voogd") genoemd. De zorg voor het persoonlijke welzijn van minderjarigen of krankzinnigen (hunne dagelijksche verzorging, verpleging, enz.) wordt daarvan onderscheiden en heet in het bijzonder *ḥadhânah* (d. i. verzorging, het onder zijne hoede nemen) en degene, die deze taak op zich neemt: *ḥâdhin* (verzorger) of *ḥâdhinah* (verzorgster). Eene

[1]) Zie over den *iḳrâr* uitvoerig: C. Snouck Hurgronje, *Toelichting* en: *Tweede toelichting betreffende de erkenning van natuurlijke kinderen*, t. a. p.; *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, II, 89—93.

onderscheiding tusschen ouderlijk gezag en voogdij wordt in de wet niet gemaakt. Ook de voogdij of curateele, aan welke vrouwen en verkwisters kunnen onderworpen zijn, wordt *wilâjah* genoemd.

Zij die, zooals minderjarigen en krankzinnigen, op grond van hunnen persoonlijken staat niet bevoegd zijn, zelfstandig rechtshandelingen te verrichten, of die, zooals verkwisters, althans beperkt zijn in hunne handelingsbevoegdheid, verkeeren in eenen rechtstoestand, welke in de wet *ḥadjr* — d. i. beperking, verhindering (nl. om te handelen) — wordt genoemd [1]).

Over de voogdij bij de oude Arabieren is weinig bekend. In verband met den aard der patriarchale familieïnstellingen in Arabië mag als waarschijnlijk worden aangenomen, dat de voogdij over onmondige familieleden in het algemeen door den *walî*, den naasten manlijken bloedverwant, werd uitgeoefend en dat deze voogdij ten aanzien van ongehuwde vrouwelijke verwanten ook na hare meerderjarigheid bleef voortduren. Het recht van den *walî*, om de aan zijne hoede toevertrouwde vrouwelijke verwanten ten huwelijk te geven, vormde blijkbaar een onderdeel van zijne taak als voogd.

Dat oudtijds het beheer der goederen van eenen onmondige voor den voogd tevens het recht van vruchtgebruik dier goederen medebracht, is niet onwaarschijnlijk [2]); zulk vruchtgenot komt

---

[1]) In dien toestand van *ḥadjr* bevinden zich, behalve de hierboven genoemden, bovendien nog: hij, die in staat van faillissement verkeert (Arab.: *moeflis*) en de van het ware geloof afvallig gewordene (Arab.: *moertadd*), benevens eenige andere personen in bijzondere gevallen, zooals de pandgever ten aanzien der in pand gegeven zaak en hij, die zwaar ziek is of op andere wijze in levensgevaar verkeert, ten aanzien van het aan zijne erfgenamen toekomende $^2/_3$ deel van zijn vermogen (zie § 59). Over slaven, die, althans in het algemeen, niet alleen onbevoegd zijn tot het verrichten van rechtshandelingen, maar bovendien ook geen eigendom noch andere vermogensrechten kunnen verwerven, wordt in § 53 gehandeld. — Zie over den *ḥadjr* bijv.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, II, 16—23; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 334—339; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 337—355.

[2]) Zie: F. D. E. van Ossenbruggen, *Oorsprong en eerste ontwikkeling van het testeer- en voogdijrecht*, blz. 171 v., die het waarschijnlijk acht, dat oudtijds ook in Arabië de voogdij oorspronkelijk met het leviraat in verband heeft gestaan en het door den vader nagelaten vermogen gewoonlijk niet aan diens onmondige zoons maar aan hunnen voogd werd toegewezen, uit welk gebruik zich dan later eene tutela usufructuaria zou hebben ontwikkeld. Zie verder over de ontwikkeling der voogdij bij primitieve volken en over de tutela usufructuaria: ibid., blz. 109 v. Vergelijk ook de hieronder, in § 54 naar aanleiding van het oud-Arabische erfrecht te vermelden moslimsche overlevering, volgens welke de Arabieren in den heidentijd hunne onmondige zoons inderdaad van het erfrecht zouden hebben uitgesloten.

ook elders wel den voogd toe, en nog in ons recht wordt, althans aan de ouders, vruchtgebruik van het vermogen hunner onmondige kinderen toegekend. Volgens den Koran echter zou het voortaan als eene groote zonde voor den voogd gelden, zich ten nadeele van minderjarigen te verrijken en „het vermogen van weezen te verteren" (zie bijv.: Koran IV, 2, 11, 126; VI, 153; XVII, 36); slechts een werkelijk in behoeftige omstandigheden verkeerende voogd zou (volgens Koran IV, 6) nog voordeel uit de goederen van zijn pupil mogen trekken.

In de wet worden de vier navolgende soorten van voogdij en curateele onderscheiden:

1. De voogdij over minderjarigen. Minderjarig[1]) is wie zijn 15de levensjaar nog niet heeft voleindigd, althans voorzooverre zich niet reeds vóór het bereiken van die leeftijdsgrens kenteekenen van geslachtsrijpheid bij hem hebben voorgedaan. Is dit echter reeds het geval vóór de voltooiing van het 9de levensjaar, dan duurt de minderjarigheid desniettemin voort. Een minderjarige, die reeds onderscheidingsvermogen bezit, wordt *moemajjiz* (d. i. iemand, die kan onderscheiden) genoemd. Zooals in de wet wordt aangenomen, verkrijgen kinderen zulk een onderscheidingsvermogen meestal omstreeks het 7de jaar[2]).

De voogdij over minderjarigen splitst zich in drie verschillende soorten, naarmate zij betreft: (*a*) de hierboven bedoelde *ḥadhânah*, d. i. dus de zorg voor den persoon van den minderjarige, zijne verzorging, huisvesting, opvoeding en zijne opleiding tot een beroep, — (*b*) de zgn. *wilâjat al-mâl*, d. i. de voogdij ten aanzien van het vermogen en de vermogensrechtelijke belangen van den minderjarige, — of (*c*) de zgn. *wilâjat an-nikâḥ*, d. i. de voogdij, aan welke de voogd zijne bevoegdheid ontleent, om een aan zijn gezag onderworpen minderjarige uit te huwelijken. Deze *wilâjat an-nikâḥ* vormt echter, daar zij, zooals reeds hierboven in § 42 bleek, niet uitsluitend tot minderjarigen

---

[1]) Een minderjarige wordt in de wet meestal *ṣaghîr* (d. i. een kleine) of *ṣabî* (d. i. een jongen) genoemd, in tegenstelling met een *bâligh* (d. i. volwassene). Minderjarigheid heet in het Arabisch: *ṣighar*, in tegenstelling met *boeloegh* (d. i. het volwassen zijn).

[2]) Dus op den leeftijd, waarop men kinderen ook tot de *ṣalât* en andere ritueele handelingen begint aan te sporen (vgl. boven, blz. 55 en 103). Het onderscheidingsvermogen heet in het Arabisch: *tamjîz*. Een minderjarige, die reeds bijna volwassen is, wordt *moerâhiḳ* genoemd.

is beperkt, eene op zichzelf staande, hierbeneden (blz. 230) afzonderlijk, onder n^{0}. 2, te vermelden soort van voogdij.

(*a*). De *ḥadhânah* valt, zoolang de kinderen onder toezicht hunner beide ouders staan, met het ouderlijke gezag samen [1]). Wordt het huwelijk ontbonden, dan is met het oog op de *ḥadhânah* uitsluitend de moeder bevoegd, om de kinderen bij zich te houden, althans totdat deze *moemajjiz* zijn; want, zoodra een kind *moemajjiz* wordt, mag het zich, indien het de voorkeur daaraan geeft, aan de *ḥadhânah* van den vader toevertrouwen. Verlaat de vader of de moeder voor eenigen tijd de woonplaats, nadat hun huwelijk is ontbonden, dan worden de kinderen aan de zorgen van diengene der beide ouders toevertrouwd, die ter plaatse achterblijft; verhuist echter een van beiden voorgoed naar elders, dan wordt uitsluitend de vader tot de *ḥadhânah* bevoegd en deze mag zijne kinderen in geval van vertrek ook met zich medenemen.

Bevoegd, om de taak der *ḥadhânah* op zich te nemen, is iedere vrije, van goeden levenswandel (Arab.: *ʿadl*) mitsgaders in het volle bezit zijner verstandelijke vermogens zijnde, meerderjarige Moslim. De moeder blijft slechts tot de *ḥadhânah* bevoegd, zoolang zij niet hertrouwt, tenzij met iemand, die zelf, als bloedverwant der kinderen, bij ontstentenis van in rangorde aan hem voorafgaande gerechtigden, tot de *ḥadhânah* bevoegd is. Deze regelen betreffende de bevoegdheid gelden niet slechts voor de beide ouders, maar ook voor verdere bloedverwanten.

Is de moeder reeds gestorven of volgens de wet niet bevoegd tot de *ḥadhânah*, dan komt het recht, om die taak op zich te nemen, toe aan hare moeder of, indien ook laatstgenoemde reeds gestorven of niet bevoegd is, aan de moeder harer moeder. Eerst, wanneer deze vrouwelijke ascendenten reeds gestorven of onbevoegd zijn, is de vader en na hem zijne moeder (resp. de moeder zijner moeder) tot de *ḥadhânah* gerechtigd. Zijn ook de vader en diens vrouwelijke ascendenten (en na hen de grootvader van vaderszijde en diens vrouwelijke ascendenten) gestorven of onbevoegd, dan is de naaste der (vrouwelijke of manlijke) verwanten in de zijlinie gerechtigd, die taak op zich te nemen. Van de manlijke verwanten in de zijlinie komen hierbij echter

---

[1]) Zie over de *ḥadhânah* o. a.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 97—103; *Fatḥ al-ḳarîb*, blz. 536—541.

slechts de *ᶜaṣabât* in aanmerking, van de vrouwelijke daarentegen allen, zoowel die van moederszijde als die van vaderszijde. Zijn verschillende personen het kind even na verwant, dan heeft eene vrouwelijke verwante steeds de voorkeur boven den manlijken. Hebben zij in elk opzicht gelijke aanspraken, dan moet het lot beslissen. Is het kind *moemajjiz*, dan mag het zelf kiezen, of het zich aan de *ḥadhânah* van den naasten der manlijke, of aan die van de naaste der vrouwelijke verwanten wil toevertrouwen.

(*b*). De zgn. *wilâjat al-mâl*. De met het beheer over het vermogen van eenen minderjarige belaste voogd wordt in de wet als de *walî al-mâl* aangeduid (ter onderscheiding van den *walî an-nikâḥ*). Tot deze soort van voogdij is alleen de vader en, bij diens ontstentenis, de grootvader van vaderszijde van rechtswege gerechtigd. Toch kunnen ook andere personen daarmede belast worden. De vader (resp. diens vader) is namelijk bevoegd, bij uiterste wilsbeschikking eenen *walî* over het vermogen zijner kinderen (resp. kleinkinderen) aan te stellen. Zulk een bij testament benoemd voogd wordt *waṣî* genoemd. Niet slechts een man, maar ook eene vrouw kan tot *waṣî* worden aangewezen en volgens de wet komt de moeder zelfs in de eerste plaats daartoe in aanmerking, ook al kan zij naar de, bij de Sjâfiᶜieten heerschende opvatting geen recht daarop doen gelden. Ontbreken zoowel de vader als de grootvader, en is er ook geen door een dezer beiden bij uiterste wilsbeschikking aangewezen voogd of voogdes, dan moet de *ḥâkim* (d. i. de overheid) of een ambtshalve door hem daartoe aangewezen persoon [1]) als voogd voor de vermogensrechtelijke belangen van den minderjarige optreden.

De *walî al-mâl* voert het beheer over de goederen van zijnen pupil en is bevoegd, alle noodzakelijke rechtshandelingen voor den minderjarige te verrichten. Hij mag echter niet zonder noodzaak verbintenissen te diens laste aangaan en ook geene goederen van zijnen pupil vervreemden of bezwaren, tenzij dit óf klaarblijkelijk in diens voordeel, óf onvermijdelijk mocht zijn.

Tegen het einde der minderjarigheid heeft de *walî* zijnen pupil eenige malen op proef te stellen, om te kunnen beslissen, of deze in staat moet worden geacht, voortaan na het bereiken zijner meerderjarigheid zelfstandig handelend op te treden, dus

---

[1]) Deze laatste wordt in de wet gewoonlijk aangeduid als de *ḳajjim*, d. i. degene, die (voor iets) zorgt.

m. a. w. of deze, zooals het in de wet wordt uitgedrukt, *rasjîd* is geworden. Dit wettelijke voorschrift gaat terug op Koran IV, 5: „Stelt de minderjarigen op proef en, zijn zij volwassen geworden en bevindt gij hen *rasjîd*, overhandigt hun dan hunne bezittingen".

Indien de minderjarige bij het bereiken zijner meerderjarigheid inderdaad *rasjîd* blijkt te zijn, eindigt zijn staat van onmondigheid en worden hem zijne goederen in eigen beheer overgedragen. De voogd heeft dan rekening en verantwoording af te leggen. Ontstaat daarbij geschil, dan worden de vader en grootvader steeds in het gelijk gesteld, indien zij hunne opgaven en beweringen met eenen eed bekrachtigen. Voor andere personen, die rekenschap van het door hen als voogd gevoerde beheer hebben af te leggen, geldt die regel echter niet. Deze hebben hunne opgaven desnoods te bewijzen. Kunnen zij dat niet, en houdt de meerderjarig gewordene onder eede eene vordering tegen hen staande, dan moet hij tegenover hen in het gelijk worden gesteld.

Blijkt daarentegen bij de proefneming, dat een meerderjarig gewordene nog niet *rasjîd* is, dan wordt hij nog niet in het bezit van zijn vermogen gesteld, maar komt van rechtswege onder curateele van dengene, die tot dusver zijn voogd is geweest, daar dan van af dat oogenblik de voor „verkwisters" geldende regelen (zie beneden, onder n⁰. 4) op hem toepasselijk worden [1]).

2. De *wilâjat an-nikâḥ*. Deze soort der voogdij, welke uitsluitend de bevoegdheid van den *walî* betreft, om de aan zijn gezag onderworpen vrouwelijke verwanten en minderjarigen uit te huwelijken, is reeds hierboven, in § 42, in verband met het huwelijksrecht behandeld. Zooals daar bleek, staan met name alle ongehuwde vrouwen, ook de meerderjarige en zij, die vroeger reeds getrouwd zijn geweest, onder deze voogdij.

---

[1]) Aboe Ḥanîfah leerde, dat hij, die bij zijn meerderjarig worden niet *rasjîd* is bevonden, toch in allen gevalle na de voleindiging van zijn 25ste jaar in het bezit van zijn vermogen moet worden gesteld. Zijne leerlingen Aboe Joesoef en Moeḥammad as-Sjaibânî echter verwierpen deze meening. Men heeft de opvatting van Aboe Ḥanîfah hieromtrent wel toegeschreven aan den invloed van het Romeinsche recht, volgens hetwelk de zgn. „cura minorum" eveneens bij de voltooiing van iemands 25ste jaar eindigde. Zie: A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, I, 517, 532 vv.

3. De *wilâjah* en *ḥadhânah* over krankzinnigen. Een krankzinnige (Arab.: *madjnoen*) verkeert volgens de wet van rechtswege in den staat van *ḥadjr*, zonder dat er eene rechterlijke uitspraak toe vereischt wordt, om hem onder curateele te stellen. Evenzoo eindigt de *wilâjah* over een krankzinnige ook van rechtswege, zoodra deze weder in het volle bezit zijner verstandelijke vermogens is hersteld. Op grond van zijnen geestestoestand mist een krankzinnige alle handelingsbevoegdheid; ook ontzegt de wet alle geldigheid aan de door hem verrichte ritueele handelingen, daar de voor die ceremoniën vereischte *nijjah* (bedoeling) niet voldoende bij hem aanwezig kan worden geacht.

Tot de curateele, voorzoover deze de zorg voor de vermogensrechtelijke belangen van eenen *madjnoen* betreft, zijn dezelfde personen gerechtigd, die ook in geval van iemands minderjarigheid tot de *wilâjat al-mâl* zijn geroepen, dus achtereenvolgens de vader, de grootvader van vaderszijde, de door een dezer beiden bij uitersten wil tot curator (*waṣî*) aangewezene, of ten slotte de *ḥâkim* of diens plaatsvervanger. Evenzoo zijn tot de zorg van het lichamelijke welzijn van eenen krankzinnigen in het algemeene dezelfde personen geroepen, die ook tot de *ḥadhânah* van eenen minderjarige zijn gerechtigd, behalve dat tot de *ḥadhânah* van eenen krankzinnige in de eerste plaats diens echtgenoot bevoegd is en daarna ook aan diens dochters in dit opzicht de voorkeur boven alle andere verwanten moet worden toegekend.

4. De curateele (*wilâjah*) wegens verkwisting. Onder „verkwister" — Arab.: *safîh*, d. i. iemand, die zich dwaas gedraagt, of: *moebaddzir*, d. i. iemand, die [zijn geld] rondstrooit[1]) — verstaat de wet iemand, die zijn vermogen verspilt op eene wijze, welke hem geen nut hoegenaamd, noch bij zijn leven, noch in het hiernamaals, kan opleveren. Als *moebaddzir* of *safîh* geldt dus bijv. iemand, die zich door doellooze transacties benadeelt, zijn geld in zee werpt, of het voor wettelijk verbodene of afkeurenswaardige doeleinden besteedt, niet hij daarentegen, die zich financieel te gronde richt door te groote weldadigheid of zelfs door overdreven genotzucht (zooals bijv. door zich kostbare

---

[1]) Het onderscheid tusschen *safîh* en *moebaddzir* in wettelijken zin staat feitelijk niet vast. De definities der wetgeleerden loopen daaromtrent uiteen. Met beide benamingen wordt ongeveer hetzelfde bedoeld, evenals dat ook hierboven (zie blz. 86) met de woorden *faḳîr* (arme) en *miskîn* (behoeftige) het geval bleek te zijn.

gewaden aan te schaffen of weelderige gastmalen aan te richten), daar het naar wettelijke opvatting immers ieder vrijstaat, naar eigen verkiezing gebruik te maken van zijn geld, mits men daarbij slechts geene handelingen in strijd met de wet verrichte.

Behalve in het bovenbedoelde geval van den bij het bereiken van zijne meerderjarigheid nog niet *rasjîd* bevondene, kan men alleen krachtens rechterlijk vonnis als *safîh* of *moebaddzir* onder curateele worden gesteld. Eerst tengevolge dier beslissing toch komt de verkwister in den toestand van *ḥadjr* en verliest dan de bevoegdheid, om voortaan over zijn vermogen te beschikken en verbintenissen aan te gaan. Slechts met toestemming van zijnen curator (*walî*) kan hij een huwelijk sluiten (zie boven, blz. 179, nt. 2). Een door hem uitgesproken *ṭalâḳ* echter en eene door hem gemaakte uiterste wilsbeschikking zijn rechtsgeldig, en ritueele handelingen, zooals o. a. de *ṣalât*, kan hij, ondanks zijne vermogensrechtelijke onmondigheid, volkomen geldig verrichten.

De curateele wegens verkwisting kan slechts op dezelfde wijze eindigen als waarop zij is begonnen, in den regel dus slechts ten gevolge eener nieuwe rechterlijke uitspraak. Ten aanzien van een persoon daarentegen, die — bij het bereiken van zijne meerderjarigheid nog niet *rasjîd* gebleken zijnde — van rechtswege onder curateele van zijnen voormaligen voogd is gekomen, eindigt zij ook van rechtswege, zoodra de bedoelde persoon *rasjîd* wordt bevonden.

---

§ 53. Slavenrecht.

Reeds sedert de oudste tijden vindt men gewag gemaakt van slaven in Arabië. Deze werden daar gedeeltelijk ingevoerd uit andere landen, met name uit Abessinië, maar gedeeltelijk bestonden zij ook uit Arabieren. Want zoowel ten gevolge van schulden, vooral speelschulden, als door roof en krijgsgevangenschap kon men oudtijds in Arabië zijne vrijheid verliezen en in slavernij geraken [1]).

---

[1]) Zie: G. Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, 2. Aufl., blz. 137; D. S. Margoliouth, *Zaydân's History of Islamic civilization*, blz. 14 vv.; en het artikel *'Abd* in de *Enzyklopädie des Islâm*.

De Islam schafte de slavernij niet af — dat zou in Mohammeds tijd nauwelijks mogelijk zijn geweest —, maar bepaalde toch, dat voortaan geen Moslim meer eenen geloofsgenoot tot slaaf mocht maken. Slechts wie als ongeloovige wordt buitgemaakt of als uit het huwelijk eener slavin geboren kind ter wereld komt, kan in den Islam nog als slaaf gelden. Daarentegen mag geen Moslim meer wegens schulden door zijnen schuldeischer van zijne vrijheid worden beroofd. Ook mogen moslimsche ouders in geen geval hunne kinderen als slaven verkoopen. Een slaaf echter, die den Islam aanneemt, verkrijgt door die bekeering op zichzelf niet de vrijheid. Nagenoeg alle slaven in moslimsche landen bekeeren zich tot den Islam.

Gedurende de middeleeuwen bleven de slaven in alle landen van den Islam een belangrijk deel der bevolking vormen. Jaarlijks werden duizenden slaven in het rijk der chaliefen ingevoerd, niet alleen uit het binnenland van Afrika en uit Centraal-Azië (bijv. uit Turkestan en Ferghânah), maar ook uit Europeesche landen. In de havens aan de Middellandsche Zee was de slavenhandel destijds van groote beteekenis [1]).

In modernen tijd werd de slavernij in alle moslimsche landen, waar de Europeesche invloed zich kon doen gelden, verboden; daar werd dan ook niet meer in slaven gehandeld, althans niet openlijk [2]). Overal echter, waar die invloed nauwelijks merkbaar was, zooals in Arabië, bleef de slavenhandel nog in bloei. Vooral de heilige stad Mekka werd gedurende de 19de eeuw het middelpunt van dezen handel en pogingen om dien te onderdrukken hadden geene blijvende gevolgen [3]). Vooral uit Centraal-Afrika, maar ook wel uit den Kaukasus en uit nog verder af gelegen landen, ja zelfs uit China, werden, nog tot in het laatst der 19de eeuw, te Mekka slaven ingevoerd [4]).

---

[1]) Zoo hadden o. a. de Venetianen in de 8ste eeuw hunne eigene slavenmarkt te Rome; vgl.: A. von Kremer, *Culturgeschichte*, I, 234, II, 152 v.; D. S. Margoliouth, t. a. p., blz. 48 vv.

[2]) Zie echter: C. Snouck Hurgronje, *Ein arabischer Beleg zum heutigen Sklavenhandel in Singapore* (ZDMG., 45 [1891], blz. 395—402); A. von Kremer, *Aegypten*, II, 84 vv.

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 167 v.; dezelfde: *Een rector der Mekkaansche Universiteit*, blz. 35—38, 52 vv. (Bijdr. Inst., 5de Volgr., II [1887], 378—381, 395 vv.).

[4]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 11 vv.; dezelfde: *Ein arabischer Beleg zum heutigen Sklavenhandel*, t. a. p., blz. 401.

Het lot dier slaven was in het algemeen in de moslimsche samenleving — zoowel bij de Arabische Bedouïenen als bij de gezeten landbevolking en in de steden — naar het eenstemmige getuigenis van alle bevoegde beoordeelaars veel dragelijker dan men zich dit in Europa placht voor te stellen. Slaven werden bovendien na verloop van tijd meestal vrijgelaten en bleken dan gewoonlijk even goed als vrijgeborenen in staat, zich eene behoorlijke maatschappelijke positie te verwerven [1].

In de wet wordt zoowel aan eenen slaaf (Arab.: *ʿabd* of: *mamloek*) als aan eene slavin (Arab.: *amah* of: *djârijjah*) tegenover hunnen heer (Arab.: *sajjid*) recht op onderhoud (voeding, kleeding, huisvesting) en op verpleging in geval van ziekte toegekend. Ook wordt den meester als plicht opgelegd, zijne slaven na den arbeid voldoende te laten rusten en hun geen arbeid op te leggen, welke hunne krachten te boven zou gaan. De meester is overigens onbeperkt eigenaar zijner slaven en mag te hunnen aanzien dezelfde beschikkingen nemen als over zijne overige goederen. Hij kan hen dus bijv. door verkoop, schenking, of bij testament vervreemden, hen te leen geven, verhuren en verpanden. Slechts verbiedt de wet hem, de moeder daarbij van haar kind te scheiden, zoolang dit nog haar zorg behoeft (d. i. volgens de wet tot ongeveer het 7de levensjaar, dus totdat het *moemajjiz* is geworden).

Een recht, om zijne manlijke slaven uit te huwelijken, heeft de meester niet. Wel is hij bevoegd, om aan zijnen slaaf, indien deze wenscht te trouwen, zijne toestemming daartoe te onthouden, maar hij kan hem niet tegen zijnen wil tot een huwelijk dwingen. Ten opzichte van het huwelijk gelden overigens hoofdzakelijk dezelfde regelen voor slaven als voor vrijen. Zoo heeft ook een slaaf bij de huwelijksvoltrekking eenen *mahr* aan zijne vrouw te geven; het daartoe vereischte bedrag moet hij, althans indien zijn heer het hem niet ten geschenke geeft, door eigen arbeid trachten te verdienen. Ook heeft een slaaf het recht,

---

[1]) Zie nader bij: C. Snouck Hurgronje, *Über meine Reise nach Mekka* (Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin, XIV [1887], blz. 150 vv.); dezelfde: *Mekka*, II, 11 vv., 136 v.; E. W. Lane, *The thousand and one nights* (Notes to chapt. first; note 13: On slaves); J. F. Keane, *Six months in Mekka*, blz. 94—100; A. von Kremer, *Aegypten*, II, blz. 83 v.; J. L. Burckhardt, t. a. p., I, 181—183, 337; C. M. Doughty, *Travels in Arabia deserta*, I, 553—555; A. Musil, *Arabia Petraea*, III, 224 vv.

zijne vrouw te verstooten, doch slechts tweemaal; de tweede *ṭalâḳ* toch heeft voor hem dezelfde rechtsgevolgen als de derde voor eenen vrije. Bovendien kent de wet hem geen recht toe, om met meer dan twee vrouwen tegelijk gehuwd te zijn.

Daarentegen heeft de eigenaar wel het recht, zijne slavinnen, zelfs zonder hare inwilliging daartoe te vragen, uit te huwelijken. Hij treedt in dat geval niet als *walî*, maar als eigenaar op, en de eischen, welke de wet aan eenen *walî* bij het sluiten van een huwelijkscontract stelt (zie boven, blz. 176), gelden dan ook niet voor den meester, die zijne slavin ten huwelijk geeft.

De kinderen eener gehuwde slavin volgen den staat hunner moeder en worden dus — onverschillig, of de vader een vrij man of een slaaf is — steeds slaven, toebehoorende aan den eigenaar hunner moeder[1]). Met het oog op dit ongewenschte rechtsgevolg veroorlooft de wet het huwelijk met eene slavin dan ook slechts onder de drie volgende voorwaarden aan een vrijen Moslim: 1. dat hij niet bemiddeld genoeg is, om den *mahr* voor eene vrije moslimsche vrouw te betalen; 2. dat er bovendien geene mogelijkheid voor hem bestaat, echtelijken omgang met zulk eene vrouw te hebben, en 3. dat hij gevaar loopt, anders tot ontucht te vervallen, zoodat het huwelijk met eene slavin als het ware een laatste redmiddel voor hem is, om zich voor ontucht te behoeden[2]).

Ook voor eene slavin gelden overigens ten opzichte van het huwelijk in het algemeen dezelfde regelen als voor vrije vrouwen. De *ᶜiddah*, welke ook haar na elke huwelijksontbinding is voorgeschreven, duurt echter korter dan die eener vrije vrouw. Voor eene *ᶜiddah* van vier maanden en tien dagen toch komt voor eene slavin eene van twee maanden en vijf dagen in de

---

[1]) Zie: G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, blz. 33—35 (Ind. Gids, 1884, I, blz. 118—120). Ook wanneer eene slavin tengevolge van ontucht zwanger wordt, is het kind, dat zij ter wereld brengt, slaaf en eigendom van haren meester. Eene uitzondering vormt slechts het boven (blz. 218) vermelde geval, waarin iemand een kind bij eene slavin heeft verwekt, te goeder trouw, maar toch ten onrechte — ten gevolge van rechtsdwaling (Arab.: *sjoebhah*) — meenende, haar eigenaar te zijn. In dat geval is het kind vrij en de vader moet dan aan den werkelijken eigenaar der slavin de waarde vergoeden, welke het kind als slaaf zou hebben.

[2]) Toch zijn huwelijken van vrije mannen met aan anderen toebehoorende slavinnen te Mekka niet zoo zeldzaam als men wel zou verwachten. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 136.

plaats, voor eene *ʿiddah* van drie *ḳoeroeʾ* eene van twee *ḳoeroeʾ*, voor eene *ʿiddah* van drie maanden eene van anderhalve maand[1]); in geval van zwangerschap eindigt de *ʿiddah* ook voor eene slavin eerst na hare bevalling.

Krachtens zijn eigendomsrecht heeft een meester bovendien het recht, met al zijne slavinnen, althans inzooverre zij ongehuwd en geloovig zijn, in concubinaat te leven[2]). Zulk een concubinaat wordt in de wet uitdrukkelijk van een huwelijk onderscheiden. Zoolang de meester eigenaar eener slavin blijft, sluit zijn eigendomsrecht de mogelijkheid van een huwelijk met haar uit. Om haar te kunnen trouwen, zou hij haar vooraf moeten vrijlaten.

De uit het concubinaat van den heer met zijne slavin geboren kinderen zijn niet alleen vrij, maar zij staan, zooals hierboven (blz. 217 v.) reeds bleek, volgens de wet zelfs in geenerlei opzicht bij de uit het huwelijk met eene vrije vrouw geboren wettige kinderen ten achter[3]). Wel nam men aanvankelijk in den Islam dikwijls aanstoot aan dezen regel, krachtens welken slavinnen voortaan, zooals men het uitdrukte, „hare eigene meesters" (d. w. z. vrije kinderen) ter wereld zouden brengen — in den heidentijd toch hadden de, door eenen meester bij zijne slavin verwekte kinderen, steeds als slaven gegolden, tenzij hij hun uitdrukkelijk de vrijheid had geschonken —, maar op den duur vond het wettelijke beginsel, vooral bij de stedelingen, algemeen ingang. Reeds in de 2de eeuw kwam het niet zelden voor, dat zelfs chaliefen van slavinnen afstamden[4]). Eene slavin, die haren meester een kind ter wereld heeft gebracht, wordt *oemm walad* — d. i. moeder van een kind of: van kinderen (nl. van haren heer) — genoemd; zij wordt na den dood van haren heer van rechtswege vrij en mag daarom na hare bevalling niet meer vervreemd of verpand worden.

---

[1]) Vgl. de boven (blz. 188 v.) vermelde *ʿiddah*-termijnen voor eene vrije vrouw.

[2]) Wordt iemand door koop, erfenis, of op welke andere wijze ook, eigenaar van eene slavin, dan moet hij, alvorens met haar in concubinaat te mogen leven, eerst het verstrijken van zekeren termijn afwachten, opdat kunne blijken, dat zij niet reeds zwanger is. De naleving van dit — in de wet als de *istibrâʾ* (d. i. het instellen van een onderzoek naar het „niet zwanger" zijn) bekende — voorschrift valt echter den meesten eigenaars gewoonlijk te zwaar. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 135.

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 136.

[4]) Zie: J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, t. a. p., blz. 440; D. S. Margoliouth, *Zaydân's History of Islamic civilization*, blz. 211—214.

Eigendomsrecht en andere vermogensrechten hebben slaven niet; alles wat zij verwerven wordt eigendom van hunnen heer[1]). Ook hebben slaven in het algemeen geene bevoegdheid tot het aangaan van rechtshandelingen. Wil de heer echter de diensten van zijnen slaaf voor de uitoefening van een handelsbedrijf benuttigen, dan kan hij hem machtigen, om de daartoe noodige rechtshandelingen (zooals met name het sluiten van koopcontracten) te verrichten[2]). De door den slaaf gesloten contracten zijn dan geldig en bindend, voorzoover hij althans binnen de grenzen der hem verleende bevoegdheid blijft. Hoewel de schuldeischers voor aldus door diens slaaf aangegane verbintenissen niet den meester zelf kunnen aanspreken, hebben zij toch verhaal op de goederen, welke de *sajjid* zijnen slaaf voor de uitoefening van het handelsbedrijf heeft toevertrouwd. De door den slaaf behaalde winsten komen den meester ten goede. Voor verbintenissen, welke een slaaf zonder toestemming van zijnen heer aangaat, is deze laatste niet aansprakelijk en daarvoor kunnen de schuldeischers ook geen verhaal zoeken op de aan den slaaf toevertrouwde goederen. De slaaf wordt in zulk een geval geacht, uitsluitend z i c h z e l f te hebben verbonden en blijft na zijne vrijlating daarvoor aansprakelijk.

V r i j l a t i n g v a n s l a v e n (Arab.: *ᶜitḳ*). Slaven vrij te laten geldt in den Islam als een hoogst verdienstelijk, Gode welgevallig werk — Arab.: *ḳoerbah* —, waarop herhaaldelijk, zoowel in den Koran als in de gewijde overlevering, wordt aangedrongen[3]). „Wie eenen geloovigen slaaf vrijlaat", zou de Profeet hebben gezegd, „dien zal dit ten dage der Opstanding bevrijden uit de Hel". Vrijlating van slaven is dan ook een van de belangrijkste der in den Koran aangewezene middelen tot boetedoening voor bedrevene zonden[4]).

Slechts hij, die zelfstandig over zijn vermogen mag beschikken, is bevoegd, zijne slaven vrij te laten, dus niet bijv. degene, die

---

[1]) Berokkent een slaaf door onrechtmatige daden iemand schade, dan wordt zijn meester daarvoor aansprakelijk, maar kan zich van die aansprakelijkheid ontslaan door den slaaf aan den benadeelde af te staan. In het algemeen is op slaven, zooals in Hoofdstuk X zal blijken, een zachter strafrecht dan op vrije personen toepasselijk.

[2]) Een slaaf, aan wien zulk eene bevoegdheid is verleend, wordt in de wet aangeduid als *maʾdzoen lahoe*, d. i. iemand, aan wien *idzn* (toestemming) is gegeven.

[3]) Zie bijv.: Koran IV, 94; V, 91; XXIV, 33; LVIII, 4; XC, 13.

[4]) Zie: Koran IV, 94; V, 91 en LVIII, 4.

minderjarig, krankzinnig of *moebaddzir* is, of die zich in zijn recht tot vrijlating heeft beperkt door den slaaf te verpanden. Behoort een slaaf aan meer dan één eigenaar in gemeenschappelijk eigendom dan is ieder van deze bevoegd, hem vrij te laten. De vrijlater is echter verplicht, zijne medeëigenaren schadeloos te stellen. Heeft hij niet de middelen daartoe, dan geldt de vrijlating slechts voor zijn aandeel, zoodat de slaaf in zoo'n geval gedeeltelijk vrij wordt en gedeeltelijk slaaf blijft [1]. Een voogd is niet bevoegd, slaven van zijn pupil vrij te laten.

Wordt iemand eigenaar van eenen slaaf, die een bloedverwant in de rechte (opgaande of nederdalende) lijn van hem is, dan wordt de slaaf terstond van rechtswege vrij. Ook eene zgn. *oemm walad* wordt, zooals hierboven (blz. 236) reeds bleek, na den dood van haren *sajjid* van rechtswege vrij [2].

Een bepaalde vorm is voor de vrijlating niet voorgeschreven. De *sajjid* kan zijnen wil te dien opzichte in verschillende bewoordingen kenbaar maken, mits hij slechts zorge, dat omtrent de bedoeling geene onzekerheid kan bestaan. De vrijlating kan tevens van zekere voorwaarden afhankelijk worden gemaakt. Medewerking van den slaaf wordt in het algemeen niet vereischt, daar het vrijlaten eene éénzijdige rechtshandeling is [3].

Bijzondere vormen van vrijlating zijn de *tadbîr* en de *kitâbah*.

1. De *tadbîr* is eene soort van uiterste wilsbeschikking, krachtens welke een slaaf bij den dood zijns meesters vrij wordt [4]. Op grond van den regel, dat niemand meer dan een derde gedeelte zijner nalatenschap door uiterste wilsbeschikking aan zijne erfgenamen mag onttrekken, kan men zijne slaven op deze wijze slechts vrijlaten, indien hunne waarde niet meer dan een derde

---

[1]) Zulk een slaaf wordt in de wet een *moebaᶜᶜadh*, d. i. een (in vrije en onvrije deelen) „gedeelde" genoemd.

[2]) Een kind, dat bij eene *oemm walad* door iemand anders dan door haren *sajjid* is verwekt — en dat aanvankelijk, daar het den staat zijner moeder volgt, als slaaf aan den meester zijner moeder toebehoort — wordt bij den dood van den *sajjid* eveneens van rechtswege vrij.

[3]) Toch wordt in de wet ook een zgn. vrijlatings-contract (Arab.: *aḳd al-ᶜatâḳah*) tusschen den meester en zijnen slaaf toelaatbaar geacht, waarbij de slaaf zichzelf voor eene nader vastgestelde som van zijn heer loskoopt. De slaaf wordt dan terstond vrij, maar moet zijnen koopprijs zoo spoedig mogelijk aan zijn voormaligen *sajjid* betalen.

[4]) Een door middel van *tadbîr* aldus voorwaardelijk vrijgelaten slaaf wordt in de wet een *moedabbar* genoemd.

der nalatenschap bedraagt, tenzij de erfgenamen later uit eigen beweging den *tadbîr* van den erflater bekrachtigen. Zooals ieder bevoegd blijft, zijne uiterste wilsbeschikkingen te herroepen, heeft ook de meester het recht, alsnog op den *tadbîr* terug te komen. Vervreemdt hij zijnen slaaf, dan vervalt de *tadbîr* daardoor vanzelf.

2. De *kitâbah* is eene vrijlating bij overeenkomst. Reeds vóór den Islam kwam het voor, dat slaven, die niet door hunne verwanten werden losgekocht, verlof van hunnen heer kregen, door arbeid zelven hunnen losprijs te verdienen. Van eene dergelijke overeenkomst schijnt men gewoonlijk een schriftelijk bewijsstuk (Arab.: *kitâb*) te hebben opgemaakt; vandaar waarschijnlijk de benaming *kitâbah* voor deze wijze van vrijlating [1]).

Voor den meester geldt het als *soennah*, het verzoek van zijnen slaaf, om dit contract te sluiten, niet af te slaan. De rechtsgevolgen van de *kitâbah* bestaan hoofdzakelijk daarin, dat de meester zijnen slaaf daarna niet meer mag vervreemden of verpanden. Deze laatste kan voortaan eigendom voor zichzelf verwerven en zelfs zonder uitdrukkelijk verlof van zijnen heer verbintenissen aangaan [2]). Hij moet zijnen losprijs in minstens twee termijnen afbetalen en blijft slaaf, totdat de laatste termijn is voldaan. Volgens de wet geldt het voor ieder als verdienstelijk, slaven, die zich trachten los te koopen, in dat loffelijke streven behulpzaam te zijn — ook een deel van de *zakât* is, zooals hierboven (blz. 86 v.) reeds bleek, bestemd, om slaven hierbij te ondersteunen — voor den meester is het met het oog daarop volgens de Sjâfi^citische leer zelfs een p l i c h t, zijnen slaaf een gedeelte van de overeengekomen som kwijt te schelden.

P a t r o n a a t. Tengevolge der vrijlating ontstaat tusschen den vrijlater (*moe^ctiḳ*) en den vrijgelatene (*moe^ctaḳ* of *^catîḳ*) eene betrekking van patronaat (*walâ'*). De vrijlater wordt de *maulâ* (d. i. p a t r o n u s) van den vrijgelatene [3]). Heeft deze laatste geene manlijke bloedverwanten in de manlijke lijn (*^caṣabât*), dan geldt de *maulâ* als hun plaatsvervanger. Op hem gaan dan alle

---

[1]) In plaats van het woord *kitâbah* komt in de wet ook de benaming *moekâtabah* voor. Van de beide bij deze overeenkomst betrokken partijen wordt de heer als *moekâtib* en de slaaf als *moekâtab* aangeduid.

[2]) Hij heeft echter niet het recht, om s c h e n k i n g e n te doen.

[3]) Zie over de vrijgelatenen in de eerste tijden van den Islam: D. S. M a r g o l i o u t h, t. a. p., blz. 52 vv.

familierechten der *ᶜaṣabât* over, zoowel hun erfrecht als ook de *wilâjah* bij huwelijkssluiting en andere rechten.

Deze patronaatsbetrekking bestaat niet slechts tusschen eenen vrijlater en zijnen vrijgelatene persoonlijk, maar strekt zich ook tot de nakomelingen (en zelfs tot de vrijgelatenen) van laatstgenoemde uit [1]). Sterft de vrijlater, dan wordt hij in zijne patronaatsrechten opgevolgd door zijne *ᶜaṣabât*, en wel ongeveer in dezelfde rangorde, als waarin deze ab intestato tot zijne nalatenschap worden geroepen [2]).

[1]) Ook tusschen eene vrijlaatster en hare vrijgelatenen ontstaat eene patronaatsbetrekking. Zij wordt hunne *maulât* en heeft zoowel tegenover hen persoonlijk als tegenover hunne nakomelingen (en zelfs hunne vrijgelatenen) in het algemeen dezelfde rechten als een *maulâ*. Ook hare patronaatsrechten gaan in geval van overlijden op hare *ᶜaṣabât* over.

[2]) Afgezien namelijk van eene kleine afwijking met betrekking tot den grootvader. Zie daarover in § 56 (in de eerste noot).

HOOFDSTUK VIII.

ERFRECHT.

§ 54. Het oud-Arabische intestaat-erfrecht en de door den Islam daarin gebrachte wijzigingen.

Het erfrecht a b i n t e s t a t o staat in nauw verband met het familierecht, inzooverre het namelijk de volgorde regelt, waarin de v e r w a n t e n van eenen overledene hem in zijn nagelaten vermogen opvolgen. Wie de tot erven gerechtigde bloedverwanten zijn, hangt van de bestaande inrichting der familie af. Waar, zooals oudtijds in Arabië, het patriarchale verwantschapsstelsel in het familierecht overheerscht, geldt veelal de regel, dat alleen de verwanten van v a d e r s z ij d e, en meestal zelfs u i t s l u i t e n d d e m a n l ij k e dezer verwanten, de a g n a t i, tot de erfopvolging zijn gerechtigd. Dit moet dan ook inderdaad bij de oude Arabieren het geval zijn geweest. Alleen de *ᶜaṣabât* waren, volgens de moslimsche overlevering, erfgenamen in den heidentijd. Dat bleef ook in den Islam nog de hoofdregel.

Maar de Islam bracht toch eenige belangrijke wijzigingen in het oud-Arabische erfrecht door ook aan eenige der naaste v r o u w e l ij k e verwanten en aan de w e d u w e van den erflater een aandeel in diens nalatenschap toe te kennen. Als aanleiding daartoe vermeldt de moslimsche overlevering het volgende:

Toen in den slag bij O e ḥ o e d, in het jaar 3 na de *hidjrah*, onder anderen ook A u s i b n T h â b i t was gesneuveld, zou zijne weduwe zich bij den Profeet erover hebben beklaagd, dat twee tot de *ᶜaṣabât* van haren man behoorende bloedverwanten zich in het bezit van diens geheele nalatenschap wilden stellen, waardoor zij met hare nog onmondige kinderen volkomen tot armoede zou worden gebracht. „Dat was destijds zoo de gewoonte", merken de moslimsche commentatoren daarbij op, „want in den heidentijd erfden slechts de strijdbare mannen, zij, die met zwaard en lans het hunne konden verdedigen, met uitsluiting van vrouwen

en kinderen". Voorloopig zouden bij die gelegenheid aan den Profeet, die medelijden met de weduwe en kinderen van Aus had, slechts de woorden van Koran IV, 8 zijn geopenbaard: „Aan de mannen komt een aandeel toe in hetgeen de ouders en naaste verwanten nalaten, maar ook aan de vrouwen — het moge weinig of veel zijn — een vastgesteld aandeel". Daarom beval hij, volgens de overlevering, de nalatenschap van Aus nog onverdeeld te laten, totdat God hem eene nadere beslissing omtrent het erfrecht zou hebben onthuld, en eerst nadat hem kort daarop, in de zgn. „erfrechtsverzen" (Koran IV, 12—15), eene meer nauwkeurige, nieuwe regeling van het erfrecht was geopenbaard, zou hij tot verdeeling van de bedoelde nalatenschap zijn overgegaan.

De historische waarde dezer overlevering kan hier niet worden onderzocht. Behalve den naam Aus ibn Thâbit worden nog verschillende andere overgeleverd. Dit geeft aanleiding, te vermoeden, dat deze erfrechtsverzen zijn geopenbaard in eenen tijd, waarin vele Moslims waren gesneuveld en wellicht talrijke erfrechtsgeschillen den Profeet tot regeling van deze aangelegenheid bewogen[1]).

Dat de vrouwen volgens het oud-Arabische recht inderdaad, zooals de moslimsche geleerden beweren, geene erfgenamen

---

[1]) Zie: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, blz. 195—198. Vóór dien tijd hadden voor de Moslims eenige bijzondere, later weder afgeschafte erfrechtsregelen gegolden. Zoo had de Profeet te Medînah, kort na de *hidjrah*, voorgeschreven, dat de zgn. *moehâdjir*'s (d. w. z. zij, die zich met hem van de Mekkanen hadden afgescheiden en naar Medînah waren uitgeweken) en de zgn. *anṣâr* — d. i. de „helpers" (nl. de geloovigen onder de Medînensers) — elkander wederkeerig als verwanten moesten beschouwen en dus ook van elkander zouden erven. Daarentegen had hij alle verwantschapsbanden tusschen de *moehâdjir*'s en hunne te Mekka achtergeblevene betrekkingen voor verbroken verklaard (zie Koran VIII, 73). Maar eene latere openbaring (Koran XXXIII, 6) schafte dit erfrecht weder af: .... „Bloedverwanten bestaan elkander krachtens Allâh's Boek nader dan geloovigen en *moehâdjir*'s, ... aldus staat in het Boek geschreven!"

Oorspronkelijk had er ook erfrecht tusschen eedgenooten onderling bestaan. Hadden twee personen elkander onder eede trouw gezworen, zoodat ieder van hen de *ḥalîf*, — d. i. de tot hulp en bijstand zelfs tot in den dood verplichte eedgenoot — van den ander was geworden, dan verkregen zij daardoor recht op een zesde deel van elkanders nalatenschap. Dit reeds uit den heidentijd afkomstige gebruik was aanvankelijk door den Profeet blijkbaar bekrachtigd (zie: Koran IV, 37: „Geeft aan ieder zijn aandeel in de nalatenschap, ... ook aan hen, met wie gij een verbond hebt gesloten"), maar gold later — op grond der hierboven bedoelde woorden van Koran XXXIII, 6 — als afgeschaft.

ab intestato waren, is op zichzelf niet onwaarschijnlijk [1]). Men moet zelfs wel aannemen, dat eene vrouw oorspronkelijk veeleer zelf als bestanddeel der nalatenschap in het bezit van eenen broeder of van een ander der naaste manlijke verwanten van haren overleden man overging. Op den naasten bloedverwant van eenen overledene toch rustte de plicht, diens huwelijk voort te zetten, met name indien de overledene nog geene manlijke nakomelingen had [2]). Deze, o. a. uit het Oude Testament welbekende, zgn. leviraats-huwelijken [3]) moeten oudtijds ook bij de Arabieren in zwang zijn geweest. Nog in Mohammeds tijd kwam het blijkbaar voor, dat bloedverwanten van eenen overledene op grond van hun erfrecht aanspraak op diens weduwe maakten, zelfs tegen haren wil. In Koran IV, 23 werd dit den Moslims uitdrukkelijk verboden: „O gij, die geloovig zijt, het is ulieden niet geoorloofd, vrouwen tegen haren wil te erven" [4]).

Wel hadden de oud-Arabische rechtsopvattingen zich ongetwijfeld reeds in Mohammeds tijd ten gunste der vrouwen gewijzigd, maar dat vrouwen ten aanzien van het erfrecht toch nog geenszins met mannen gelijk stonden, volgt reeds uit Mohammeds erfrechtsregeling zelve, daar hij immers slechts bij wijze van uitzondering aan eenige der naaste vrouwelijke bloedverwanten (en aan de weduwe) van den erflater erfrecht toekende en ook aan deze slechts in beperkte mate, zoodat deze vrouwen in het algemeen slechts op de helft van het in dezelfde omstandigheden aan mannen toekomende erfdeel konden aanspraak maken.

De bedoelde Koranische erfrechtsverzen luiden aldus:

Koran IV, 12: „God draagt u op, aan uwe kinderen te geven: aan één manlijk zooveel als aan twee vrouwelijke; zijn er slechts vrouwelijke, [twee of] meer dan twee, dan zullen zij $^2/_3$ verkrijgen

[1]) Toch ging de nalatenschap van iemand, die zonder manlijke nakomelingen was gestorven, waarschijnlijk ook bij de oude Arabieren op zijne dochters over. Vgl. over zulke „erfdochters" o. a.: Robertson Smith, t. a. p., blz. 85; Van Ossenbruggen, t. a. p., blz. 203; Snouck Hurgronje, *Het Gajōland*, blz. 318.

[2]) De uit zulk een met de weduwe voortgezet huwelijk geboren kinderen toch golden, gelijk bekend is, gewoonlijk als nakomelingen van den overledene, zooals o. a. ook uit het boek Ruth blijkt.

[3]) Aldus genoemd naar het Latijnsche woord *levir*, d. i. zwager.

[4]) Dat eene weduwe echter vrijwillig met den broeder van haren overleden echtgenoot in het huwelijk treedt, is een veel voorkomend gebruik, dat Burckhardt ook bij de Arabische Bedouïenen nog in het begin der vorige eeuw aantrof. Zie: J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, I, 112.

van hetgeen hij nalaat, en is er slechts één vrouwelijk kind, dan krijgt het de helft. — De ouders [van eenen overledene] zullen ieder $^1/_6$ verkrijgen, indien er een kind van hem is; zijn er echter geene kinderen en erven zijne beide ouders van hem, dan krijgt de moeder $^1/_3$, behalve indien er broeders van hem zijn, want dan krijgt de moeder slechts $^1/_6$....".

Koran IV, 13: „Gijlieden [nl.: gij, mannen] zult de helft verkrijgen van hetgeen uwe echtgenooten u nalaten, indien er geene kinderen van haar zijn; zijn er echter wel kinderen van haar, dan verkrijgt gij slechts $^1/_4$".

Koran IV, 14: „En zij [nl.: de weduwen] zullen $^1/_4$ verkrijgen van wat gij zelven nalaat, indien er geene kinderen van u zijn; zijn er echter wel kinderen van u, dan $^1/_8$".

Koran IV, 15: „Sterft een erflater zonder bloedverwanten in de rechte lijn[1]) na te laten, en is er een broeder of zuster van hem, dan zal ieder van hen $^1/_6$ verkrijgen; zijn er meer, dan zullen zij gezamenlijk $^1/_3$ verkrijgen".

Welke beginselen den Profeet bij het vaststellen dezer erfrechtsregelen hebben geleid, is niet gemakkelijk na te gaan. Dit staat echter wel vast, dat Mohammeds voorschriften slechts eene gedeeltelijke regeling van het erfrecht beoogden, eene aanvulling van het reeds bestaande erfrecht der agnati. Dit laatste behoefde de Profeet niet nader te regelen; daartoe bestond geene aanleiding. Daarom wordt in de hier bedoelde Koranverzen aan ieder der daarin genoemde erfgenamen dan ook slechts een door middel van eene breuk ($^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$, enz.) aangeduid aandeel in de nalatenschap toegekend, waarbij stilzwijgend te verstaan is, dat het eventueel overblijvende gedeelte, als van ouds, voor de agnaten zou bestemd blijven. Alleen Koran IV, 15 zou in dit opzicht aanleiding tot twijfel kunnen geven; wanneer namelijk de erflater sterft zonder bloedverwanten in de rechte lijn na te laten, is zijn broeder toch ongetwijfeld de naaste bloedverwant onder zijne agnaten; waarom werd dan echter aan

---

[1]) Over de juiste beteekenis van het in dit Koranvers voorkomende woord *kalâlatan* bestaat onder de moslimsche geleerden geene eenstemmigheid, inzooverre het volgens sommigen niet: „zonder bloedverwanten in de rechte lijn", maar (op grond van Koran IV, 175) slechts: „zonder nakomelingschap" zou beteekenen. Door anderen wordt het woord *kalâlatan* opgevat in den zin van „zijverwanten", zoodat men dan moet vertalen: „Sterft iemand, alleen zijverwanten als zijne erfgenamen achterlatende, en is er een broeder of zuster van hem, dan zal...", enz.

dezen slechts $^1/_6$ der erfenis toegekend? Doch volgens de moslimsche overlevering zou de oorspronkelijke Korantekst in plaats van de woorden: „een broeder of zuster" de uitdrukking: „een halfbroeder of eene halfzuster van moederszijde" hebben gehad, in welken zin dit vers dan ook steeds door de moslimsche geleerden wordt opgevat.

Intusschen liet de in Koran IV, 15 aangeduide regeling der erfopvolging in de zijlinie zoovele vragen onbeantwoord, dat sommige geloovigen bij den Profeet op eenige verduidelijking in dit opzicht aandrongen. Eene aanvulling der erfrechtsverzen bleek dus noodig. Zoo werd den Profeet dan ten slotte nog Koran IV, 175 geopenbaard, luidende:

„Zij vragen u om eene beslissing; zeg: God beslist voor u ten aanzien der erfopvolging in het geval, dat er onder de erfgenamen geene bloedverwanten in de rechte lijn[1]) zijn, aldus: is iemand omgekomen zonder kinderen na te laten en is er eene zuster van hem, dan verkrijgt deze de helft van hetgeen hij heeft nagelaten...., zijn er twee zusters, dan verkrijgen zij tezamen $^2/_3$, maar erven zij tegelijk met broeders, dan verkrijgt één broeder zooveel als twee zusters".

---

§ 55. Het erfrecht ab intestato in het algemeen.

De in de Mohammedaansche wet gehuldigde beginselen betreffende den aard en het rechtskarakter der erfopvolging wijken af van de opvatting, welke te dien opzichte in ons recht geldt. Zoo is er, met name, van eene samensmelting van rechtswege tusschen het vermogen van den erfgenaam — Arab.: *wârith*[2]) — en dat van den erflater — Arab.: *moerith* (d.i. hij, die doet erven) —

[1]) Zie over de beteekenis van het ook hier in den Arabischen tekst van den Koran voorkomende woord *kalâlatan*: hierboven, blz. 244, nt. 1.

[2]) Dit woord *wârith* is in den verbasterden vorm *waris* in verschillende talen van den Indischen Archipel overgenomen. Men gebruikt in dienzelfden zin ook de samenstelling *ahli waris*, waarin het eerste woord: *ahli* (d. i. oorspronkelijk het Arabische *ahl*: menschen, volk, familie) aan het Perzische spraakgebruik is ontleend. Zie over den vorm *ahli*: Ph. S. van Ronkel, *Over de herkomst van enkele Arabische bastaardwoorden in het Maleisch* (Tijdschr. Batav. Gen., XLVII [1904], blz. 190).

bij de Moslims geen sprake. Volgens de Mohammedaansche wet kunnen de schuldeischers van den overledene hunne nog onbetaald gebleven vorderingen uitsluitend op diens nagelaten goederen verhalen. Hunne rechten komen in dat opzicht overeen met die, welke ons recht aan de schuldeischers in een „onder voorrecht van boedelbeschrijving" aanvaarde nalatenschap toekent. Worden de erfgenamen in de Mohammedaansche wet dus eenerzijds niet onmiddellijk in hunne eigene goederen aansprakelijk gesteld voor de schulden des erflaters, anderzijds hebben zij ook geen recht op diens nagelaten roerende of onroerende goederen (zijne activa), voordat de schulden der nalatenschap ten volle zijn afbetaald [1]).

Als schulden der nalatenschap gelden, behalve de door den erflater tijdens zijn leven aangegane verbintenissen, bovendien nog de begrafeniskosten en hetgeen de overledene „aan Allâh" is schuldig gebleven, zooals o. a.: nog niet voldane *zakât* en de voor verzuimde vastendagen verschuldigde zoengaven. Met name wordt uit de nalatenschap ook dikwijls eene zekere som gelds afgezonderd, om daarvoor alsnog eenen *ḥaddj* door eenen plaatsvervanger voor den overledene te laten verrichten, indien deze laatste tijdens zijn leven wel tot de bedevaart in staat is geweest, maar te lang gebruik heeft gemaakt van de vrijheid, om de vervulling van dien godsdienstplicht uit te stellen (zie boven, blz. 127). Ook wordt bij de boedelberedderinq niet zelden rekening gehouden met de door den overledene gedurende diens leven verzuimde *ṣalât*'s. Want, hoewel er, volgens de heerschende opvatting in de Sjâfiʿitische school, feitelijk geene wettige middelen bestaan, om de in dit opzicht gepleegde verzuimen weder goed

---

[1]) Dientengevolge wordt in de Mohammedaansche wet niet alleen geene melding gemaakt van het verwerpen van erfenissen, maar ook niet van de verschillende wijzen van aanvaarding van nalatenschappen (zooals bijv. die onder voorrecht van boedelbeschrijving), noch van al wat verder met de saisine — den van rechtswege plaats vindenden overgang van het vermogen van den erflater op de erfgenamen — in verband staat.

Dat het intusschen ook volgens de Mohammedaansche wet toch als zeer prijzenswaardig voor den erfgenaam geldt, om uit eigene middelen de schulden van den overledene te voldoen, indien diens nagelatene goederen daarvoor niet toereikend mochten zijn, is zeer begrijpelijk. Zooals uit de moslimsche overlevering blijkt, moest, volgens de oud-Arabische voorstelling, de ziel van eenen overledene in het graf boeten voor zijne onbetaalde schulden, totdat deze door zijne erfgenamen ten volle voor hem waren voldaan.

te maken, is dit, volgens eene minderheid onder de Sjâfiʿitische geleerden, integendeel wel degelijk het geval. Deze laatsten leeren namelijk, dat de *ṣalât*-schuld van den overledene jegens God zelfs op twee wijzen kan worden gedelgd, en wel hetzij daardoor, dat zijne erfgenamen óf persoonlijk de door hem verzuimde godsdienstoefeningen alsnog inhalen, óf dit vrome werk door andere daartoe geschikte, vrome lieden tegen zekere vergoeding ten laste der nalatenschap laten verrichten, — hetzij daardoor, dat men op kosten der nalatenschap eene zekere hoeveelheid van het gewone „graan des lands", berekend op één *moedd*[1]) per verzuimde *ṣalât*, bij wijze van zoengave ter beschikking van de armen stelt. Waar men zich aan de opvatting dezer minderheid houdt — zooals dat met name in sommige streken van den Indischen Archipel het geval is[2]) — zondert men meestal slechts eene som gelds uit de nalatenschap af, hetzij voor degenen, die bereid, zijn de verzuimde *ṣalât*'s tegen zekere vergoeding alsnog voor den overledene in te halen, hetzij voor de aanschaffing van de vereischte hoeveelheid graan des lands — d. i. in Nederl.-Indië: rijst (zie hierboven, blz. 92) — ter verdeeling onder de armen.

Om te kunnen erven, moet de erfgenaam den erflater hebben overleefd. In twijfelachtige gevallen, wanneer personen, die van elkander zouden erven, zijn overleden, zonder dat beslist kan worden, wie van hen het eerst is gestorven, heeft er volgens de wet geene erfopvolging plaats. Blijft iemand zoo lang afwezig, dat men wel moet onderstellen, dat hij inmiddels is gestorven, dan hebben zijne erfgenamen de bevoegdheid, zich tot den *ḳâdhî* te wenden, die na de omstandigheden te hebben onderzocht, eene verklaring van vermoedelijk overlijden kan uitvaardigen. Daardoor verkrijgen de erfgenamen dan het recht, zich voorloopig in het bezit der nalatenschap te stellen. — Verder behoort in het algemeen ook vast te staan, dat de erfgenaam op het oogenblik, toen de erflater stierf, reeds in leven was. Slechts moet er, indien iemand bij zijn overlijden eene weduwe in zwangeren staat heeft achtergelaten, uit zijne nalatenschap een kindserfdeel voor de nog ongeboren vrucht worden gereserveerd.

---

[1]) Zie over deze Arabische maat hierboven, blz. 104, nt. 2.

[2]) Zie over de hier bedoelde opvatting der minderheid onder de Sjâfiʿitische wetgeleerden en over de toepassing van hunne leer onder de Inlandsche bevolking in sommige streken in Nederl.-Indië: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 482—485 (*The Achehnese*, I, 435—438).

Als onwaardigen worden in de wet de navolgende personen van het recht tot erfopvolging uitgesloten:

1. hij, die den dood des erflaters heeft veroorzaakt;

2. de zgn. *moertadd*, d.i. de van den Islam afvallig gewordene;

3. ongeloovigen; deze kunnen niet van Moslims erven, evenals ook Moslims geene erfgenamen van ongeloovigen kunnen zijn [1]).

Ten aanzien der rangorde, waarin de verschillende categorieën van erfgenamen tot de nalatenschap zijn gerechtigd, geldt het volgende:

a. Evenals in het oud-Arabische erfrecht is ook in den Islam de erfopvolging der *ᶜaṣabât* (d. w. z. der manlijke verwanten in de manlijke linie; zie boven, blz. 223) als de grondslag van het intestaat-erfrecht te beschouwen. Deze *ᶜaṣabât* zijn naar den gewonen gang van zaken dus de erfgenamen. Het erfrecht van anderen vormt slechts eene uitzondering op dezen hoofdregel. Zie verder over de rangorde der *ᶜaṣabât* onderling: § 56.

b. De zgn. „koranische erfgenamen" zijn zij, die in de hierboven (blz. 243 v.) vermelde erfrechtsverzen van den Koran als erfgerechtigden zijn genoemd, en aan wie een vast aandeel in de nalatenschap (en wel respect. $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, $^2/_3$, $^1/_3$ of $^1/_6$) toekomt, in dier voege, dat de *ᶜaṣabât* ontvangen hetgeen er van de nalatenschap overblijft, nadat de koranische erfgenamen hunne vaste erfportiën hebben verkregen [2]). Dit vaste aandeel draagt in de wet den naam van „*fardh*-portie" (Arab.: *farîdhah*, meerv.: *farâ'idh*) en de koranische erfgenamen worden daarnaar de *dzawoe'l-farâ'idh* (d. i. de „lieden der *fardh*-deelen") genoemd. Zie verder over hen: § 57. Daar de juiste kennis dier vaste erfportiën het ingewikkelste en tevens het belangrijkste gedeelte van het erfrecht was, kreeg dit in zijn geheel den naam van *ᶜilm al-farâ'idh* (op Java en in het Maleisch verbasterd tot *ilmoel paraïl*), d. i. de wetenschap der erfportiën.

---

[1]) Over nog andere, in uitvoerige *fiḳh*-boeken vermelde gevallen zie o. a.: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 186 § 4 en blz. 204—208. Vgl. ook: L. W. C. van den Berg, *De afwijkingen van het Mohamm. familie- en erfrecht* (Bijdr. Instit., 5de Volgr., VII [1892], blz. 502 v.).

[2]) Men houde hierbij echter in het oog, dat vele koranische erfgenamen in de, hieronder (in § 56—§ 58) nader te vermelden gevallen hunne aanspraken op een vast aandeel in de nalatenschap geheel of gedeeltelijk verliezen, wanneer er onder de erfgenamen tegelijk met hen *ᶜaṣabât* zijn. De nadere manlijke verwant sluit hen dan van hun koranisch erfrecht uit. Eene dergelijke uitsluiting wordt in de wet *ḥadjb* genoemd.

c. Bij ontstentenis van *ʿaṣabât* moet het gedeelte der nalatenschap, dat overblijft, wanneer de „vaste erfportiën" aan de koranische erfgenamen zijn uitgekeerd, in de schatkist (Arab.: *bait al-mâl*) worden gestort, althans, indien deze ten bate der Moslims en overeenkomstig de voorschriften der wet wordt beheerd. Indien dit niet het geval is, vervalt het erfrecht van den *bait al-mâl* en moet ook het overblijvende deel der nalatenschap aan de koranische erfgenamen [1]), naar evenredigheid hunner *fardh*-portiën, worden toegewezen [2]).

d. Eerst, indien er noch *ʿaṣabât*, noch koranische erfgenamen zijn en ook de schatkist niet overeenkomstig de wet wordt beheerd, verkrijgen de zgn. *dzawoeʾl-arḥâm* — d. w. z. alle overige, manlijke en vrouwelijke, niet tot de *ʿaṣabât*, noch tot de koranische erfgenamen behoorende bloedverwanten van den erflater — recht op de nalatenschap [3]).

e. Ontbreken ook de laatstgenoemde verwanten, dan mag ieder Moslim, die bereid en in staat is, om de erfenis ten bate der moslimsche gemeente te beheeren, zich in het bezit der nagelatene goederen stellen.

De studie van het erfrecht, met name die der erfportiën gold reeds van ouds bij de Mohammedanen als buitengewoon moeilijk. Vandaar de overlevering, dat de Profeet zou hebben gezegd: „Het erfrecht is de helft der wetenschap". Zelfs had Mohammed, volgens de traditie, met het oog op de steeds toenemende onwetendheid onder de geloovigen, zijne vrees te kennen gegeven, dat de kennis van het erfrecht eenmaal geheel uit zijne gemeente zou verdwijnen.

---

[1]) Met uitsluiting echter van de beide echtgenooten (nl. de weduwe, resp. den weduwnaar), tenzij deze tevens als bloedverwanten van den erflater erfgerechtigd mochten zijn.

[2]) Overeenkomstig dezen laatsten regel behoort dan ook in Nederl.-Indië — volgens de daar gezaghebbende wetgeleerden (waartoe indertijd met name ook Sajjid Oethman behoorde) — te worden gehandeld, indien er geene *ʿaṣabât* onder de erfgenamen zijn. De met boedelscheidingen en de verdeeling van nalatenschappen belaste godsdienstbeambten waren echter in zulke gevallen van ouds wel eens geneigd, het overblijvende deel der nalatenschap aan de onder hun beheer staande moskeekas toe te wijzen, welke zij dan, met het oog daarop, den *bètoelmal* noemden. Vgl.: L. W. C. van den Berg, *De afwijkingen van het Mohamm. familie- en erfrecht*, t.a.p., blz. 505 v.; dezelfde: *De Mohamm. geestelijkheid en geestelijke goederen*, blz. 17—18.

[3]) Ten aanzien der rangorde, waarin deze *dzawoeʾl-arḥâm* achtereenvolgens tot de erfopvolging zijn gerechtigd, bestaan bij de Sjâfiʿitische wetgeleerden twee meeningen. Zie daarover o. a.: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 224—225.

Kennis der erfrechtsbepalingen kan in Mohammedaansche landen dan ook slechts bij hen worden ondersteld, die zich speciaal op de wetsstudie toeleggen. Dit geldt ook ten aanzien der Moslims in Nederl.-Indië. Kennis van het erfrecht kan ook daar niet bij leeken worden ondersteld. Doen zich dus moeilijkheden bij de verdeeling van eene nalatenschap voor, dan geschiedt de berekening der erfportiën, evenals ook de boedelscheiding, op Java door den zgn. „priesterraad", elders door andere „geestelijke" deskundigen. In de meeste streken wordt voor zulke bemoeienissen aanspraak gemaakt op eene bezoldiging ten bedrage van 10% der getaxeerde waarde van de verdeelde goederen. Dit is een reeds op oude gewoonte berustend gebruik [1]). De berekening der erfportiën geschiedt overigens volgens de voorschriften der wet; slechts bij vaststelling van hetgeen tot de te verdeelen nalatenschap behoort wordt wel met de *adat* rekening gehouden; zoo worden o. a. de door een erflater gedurende zijn huwelijk verworven goederen bij de boedelscheiding meestal slechts gedeeltelijk, overeenkomstig de daaromtrent geldende plaatselijke gewoonte, tot zijne nalatenschap gebracht [2]).

In de verdeeling der nalatenschap wordt onder de Inlandsche bevolking echter veelal op andere wijze voorzien, o. a. door den boedel reeds tijdens het leven van den erflater door schenkingen of bij minlijke schikking aan eenige der naaste familieleden toe te wijzen. Dikwijls vindt zelfs geene eigenlijke verdeeling plaats, maar wordt een door de omstandigheden als vanzelf daartoe aangewezen familielid eenvoudig de opvolger in het vermogen

---

[1]) Het in rekening gebrachte bedrag wordt *oesoer* genoemd (eene verbastering van het Arabische woord *ᶜoesjr*, d. i. tiende gedeelte). De heffing dezer voor de boedelberedderaars zoo begeerenswaardige *oesoer* leidde van ouds tot velerlei misstanden. Meermalen moest de Regeering hierbij dan ook ingrijpen, om de vrijheid der Inlandsche bevolking tot verdeeling der nalatenschappen met onderling goedvinden, te handhaven. In Atjèh plachten de Inlandsche bestuurshoofden zelven op deze voordeelen aanspraak te maken en slechts een gedeelte daarvan af te staan aan den wetgeleerde, die als deskundige de berekening der erfportiën voor hen opmaakte. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Islam in Nederl.-Indië*, blz. 14 (Groote Godsdiensten, Serie II, 390); dezelfde: *De Atjèhers*, I, 481, 486 (*The Achehnese*, I, 434, 438).

[2]) Zie over deze zgn. *ganagini* hierboven, blz. 203. — Wordt door de partijen niet vrijwillig aan het vonnis van den priesterraad betreffende de boedelverdeeling voldaan, dan moet de executoir-verklaring daarvan bij den landraad worden aangevraagd, daar het priesterraadsvonnis op zichzelf niet voor gerechtelijke executie vatbaar is.

en de verplichtingen van den overledene [1]). De velden en akkers, de voornaamste bezittingen der in haar geheel bijna uitsluitend landbouwende bevolking, zijn trouwens uit den aard der zaak bijna niet vatbaar voor eene verdeeling onder talrijke familieleden, zooals de Mohammedaansche wet dat eigenlijk vordert. Ook de *adat* zou zich in sommige opzichten daartegen verzetten [2]). Dat belangrijke boedels worden nagelaten, komt bovendien slechts zelden onder de Inlandsche bevolking voor.

---

§ 56. Erfrecht der ᶜaṣabât.

De rangorde, waarin de verschillende *ᶜaṣabât* achtereenvolgens tot de erfopvolging worden geroepen, is in het algemeen dezelfde, als waarin zij volgens de wet bevoegd zijn, als *walî* bij de huwelijksvoltrekking op te treden (zie hierboven, blz. 177), behoudens de beide navolgende uitzonderingen:

1. ook de manlijke nakomelingen in de manlijke lijn van den erflater zijn erfgerechtigd en gaan zelfs vooraf aan diens manlijke ascendenten. Voor deze nakomelingen van den erflater geldt eveneens de regel, dat telkens de naaste den meer verwijderde uitsluit;

2. in het erfrecht gaat de opgaande rechte lijn niet steeds vóór de zijlinie, zooals in het huwelijksrecht, inzooverre namelijk wel de vader, maar niet de grootvader des erflaters vóór diens broeders tot de nalatenschap is gerechtigd. Zijn er broeders van den erflater, dan erven deze tegelijk met den grootvader van vaderszijde en wordt het hun gezamenlijk toekomende in gelijke aandeelen tusschen hen verdeeld, met dien verstande echter, dat de grootvader in allen gevalle recht heeft op minstens $^1/_3$ van het gezamenlijke erfdeel, ook al zijn er meer dan twee broeders [3]).

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Islam in Nederl.-Indië*, t. a. p.

[2]) Zie: L. W. C. van den Berg, t. a. p., blz. 506.

[3]) Deelen er bovendien ook „koranische erfgenamen" in de nalatenschap mede, dan wordt aan den grootvader daarenboven nog een recht op $^1/_6$ der erfenis toegekend. Hij mag dan namelijk kiezen, wat voor hem het voordeeligste is: $^1/_6$ der nalatenschap, $^1/_3$ van hetgeen, na aftrek der koranische erfportiën, van de

In eenige bijzondere gevallen erven ook vrouwelijke verwanten op de wijze der *ʿaṣabah*'s. Wanneer namelijk een erflater is gestorven, zoowel zoons als dochters nalatende, beerven deze hem gezamenlijk en wel in dier voege, dat het voor de dochter vastgestelde koranische *fardh*-deel vervalt en iedere dochter slechts de helft ontvangt van hetgeen ieder der zoons erft [1]). Terwijl dochters dus in het algemeen tot de „koranische erfgenamen" behooren, gaat dit recht voor haar verloren, ingeval zij tegelijk met zoons van den erflater (dus tegelijk met hare broeders) erven, daar haar erfdeel dan slechts evenredig aan dat dier zoons is. Om deze reden nu wordt eene tegelijk met eenen zoon ervende dochter in de wet eveneens *ʿaṣabah* genoemd en wel in het bijzonder: *ʿaṣabah bi'l-ghairi* (d. i. eene „door een ander" tot *ʿaṣabah* gewordene), ter onderscheiding van een manlijken, krachtens zijn eigen recht tot de erfopvolging geroepen verwant, die in de wet als *ʿaṣabah bi-nafsihi* (d. i. *ʿaṣabah* „door zichzelf") wordt aangeduid.

Dezelfde regel en dezelfde benaming *ʿaṣabah bi'l-ghairi* zijn niet alleen van toepassing op de zoonsdochter, die tegelijk met eenen zoonszoon van den erflater erft, maar ook op eene volle zuster van den erflater, die tegelijk met eenen vollen broeder van hem erft en op de halfzuster van vaderszijde, die tegelijk met zulk eenen halfbroeder van den erflater erft [2]).

Ook de erfopvolging der volle zuster komt, evenals die der halfzuster van vaderszijde, wanneer zij tegelijk met eene dochter of zoonsdochter van den erflater erven, met die

---

nalatenschap overblijft, of hetgeen hij verkrijgt, wanneer hij met de broeders van den erflater gelijk deelt.

Over de vraag, welken rang de grootvader onder de *ʿaṣabât* bekleedde, liepen de meeningen der *faḳîh*'s oorspronkelijk uiteen, — volgens sommigen toch sloot de grootvader ook in het erfrecht (evenals in het huwelijksrecht) de broeders uit; volgens anderen daarentegen volgde hij in rangorde eerst na de broeders — zoodat de thans geldende regel, volgens welken hij tegelijk met de broeders erft, wel een compromis tusschen de vroeger tegenover elkander staande opvattingen schijnt. Met de laatste dezer opvattingen stemt echter nog de rangorde overeen, waarin een overleden patronus volgens de wet door zijne *ʿaṣabât* in de patronaatsbetrekking ten aanzien zijner vrijgelaten slaven wordt opgevolgd (vgl. hierboven, blz. 240, nt. 2).

[1]) Op grond van Koran IV, 12: „[geeft] aan eenen man zooveel als aan twee vrouwen".

[2]) Bovendien maakt ook de grootvader (van vaderszijde) de volle zuster en de halfzuster van vaderszijde tot *ʿaṣabah bi'l-ghairi*; zie beneden, blz. 255 v., onder 7. en 8. en vgl. ook het op blz. 259 te vermelden, als „de *akdarijjah*" bekende geval.

der *ʿaṣabah*'s overeen. Zij ontvangen dan namelijk niet hare vaste koranische erfportie, welke in het algemeen $^1/_2$, resp. $^2/_3$ bedraagt (want die koranische erfportie komt in dit geval aan de dochter, resp. aan de zoonsdochter toe), maar — evenals de manlijke *ʿaṣabah*'s — slechts hetgeen van de nalatenschap overblijft, nadat de koranische erfportiën aan de daarop recht hebbenden zijn uitgekeerd. Om die reden wordt in de wet zoowel de volle zuster als de halfzuster van vaderszijde in zulk een geval *ʿaṣabah maʿa'l-ghairi* (d. i. een door samenkomst „met een ander" tot *ʿaṣabah* gewordene) genoemd.

---

§ 57. Erfrecht van de „koranische erfgenamen" (de zgn. dzawoe'l-farâʾidh).

De voorschriften der wet betreffende de erfportiën, op welke de koranische erfgenamen aanspraak kunnen maken, berusten in het algemeen op eene letterlijke opvatting van de hierboven (blz. 243 v.) vermelde „erfrechtsverzen" (Koran IV, 12—15 en 175). Wel wordt in die verzen slechts aan de dochter, de beide ouders, de beide echtgenooten en de broeders en zusters een *fardh*-deel toegekend, maar de voor eene dochter geldende regelen werden door de wetgeleerden ook op eene zoonsdochter en de voor de beide ouders geldende regelen ook op de grootouders toepasselijk geacht. Bovendien onderscheidde men bij de zusters tusschen de volle zuster, de halfzuster van vaderszijde en die van moederszijde. Daardoor werd het gezamenlijke aantal der koranische erfgenamen op twaalf gebracht, namelijk:

1. in de nederdalende linie: de dochter en zoonsdochter — Koran IV, 12.

2. in de opgaande linie: de vader, de moeder, de grootvader van vaderszijde en de grootmoeder zoowel van vaders- als van moederszijde [1]) — Koran IV, 12;

---

[1]) En verder ook alle overige vrouwelijke ascendenten van den erflater, mits zij slechts niet door tusschenkomst van eenen niet-erfgerechtigden manlijken ascendent met hem verwant zijn. Dit laatste is de reden, waarom bijv. de moeder van den grootvader van moederszijde niet van hem erft.

3. in de zijlinie: de volle zuster en de halfzuster van vaderszijde (volgens Koran IV, 175) en de halfbroeder en de halfzuster, beiden van moederszijde — Koran IV, 15;

4. de weduwnaar en de weduwe — Koran IV, 13 en 14.

De vaste erfportiën, waarop deze twaalf koranische erfgenamen volgens de wet kunnen aanspraak maken, zijn de navolgende:

1. De dochter heeft recht op de helft der nalatenschap; zijn er twee of meer dochters, dan krijgen zij tezamen $^2/_3$ der nalatenschap; indien dochters echter tegelijk met zoons van den erflater erven, vervalt haar recht op een „vast aandeel". Zoons en dochters ontvangen dan gezamenlijk als *ᶜaṣabât* hetgeen van de nalatenschap overblijft, nadat de *farâʾidh* aan de koranische erfgenamen zijn uitgekeerd. Daarbij bedraagt het erfdeel van eene dochter echter slechts de helft van dat van eenen zoon.

2. De zoonsdochter is aan dezelfde regelen als de dochter onderworpen. Ook zij heeft recht op $^1/_2$ der nalatenschap; twee of meer zoonsdochters ontvangen tezamen $^2/_3$ der nalatenschap en, tezamen met een zoonszoon van den erflater ervende, geldt de zoonsdochter als *ᶜaṣabah* (*biʾl-ghairi*) en krijgt dan slechts de helft van het bedrag, dat de zoonszoon ontvangt.

Daar eene zoonsdochter echter slechts door tusschenkomst van eenen zoon met den erflater verwant is, verliest zij volgens de wet haar recht op een koranisch *fardh*-deel, wanneer er onder de erfgenamen een zoon van den erflater medeërft. Een zoon sluit dus eene zoonsdochter uit.

Daarentegen wordt eene zoonsdochter in het algemeen niet door eene dochter uitgesloten; daar echter voor dochters en zoonsdochters tezamen slechts $^2/_3$ der nalatenschap als koranisch erfdeel beschikbaar is, en dochters volgens de wet aan zoonsdochters moeten voorafgaan, blijft er, indien er twee of meer dochters zijn (die dan $^2/_3$ der nalatenschap krijgen), niets en, indien er slechts éene dochter is (die dan $^1/_2$ der nalatenschap ontvangt), niet meer dan $^1/_6$ voor de zoonsdochter over[1]).

---

[1]) Dit $^1/_6$ der nalatenschap wordt *takmilah* genoemd, d. i. het zesde deel, dat het aan de hierbedoelde erfgenamen toekomende koranische erfdeel „volkomen [nl. tot $^2/_3$] maakt". — Overigens kan eene zoonsdochter ook tezamen met twee of meer dochters ervende een erfdeel verkrijgen, indien er namelijk tevens een zoonszoon onder de erfgenamen is, die haar dan tot *ᶜaṣabah* (*biʾl-ghairi*) maakt. Zulk een zoonszoon wordt in de wet in dat geval een „gezegende" genoemd.

3. De vader heeft als koranisch erfgenaam steeds recht op $^1/_6$ der nalatenschap. Bovendien kan hij als *ʿaṣabah* erven, althans indien er geene manlijke nakomelingen van den erflater onder de erfgenamen zijn; door deze toch wordt hij als *ʿaṣabah* uitgesloten.

4. De grootvader heeft als koranisch erfgenaam eveneens aanspraak op $^1/_6$ der nalatenschap, maar verliest dit recht, indien hij met den vader samenkomt, die hem van zijn erfrecht uitsluit. Hij kan bovendien ook als *ʿaṣabah* recht op de nalatenschap hebben, indien noch de vader noch nakomelingen van den erflater met hem medeërven; zijn er broeders, dan heeft hij met hen gezamenlijk als *ʿaṣabah* aanspraak op de nalatenschap [1]).

5. De moeder ontvangt volgens Koran IV, 12, indien er kinderen, zoonskinderen, dan wel twee of meer broeders of zusters van den erflater zijn, eveneens $^1/_6$ der nalatenschap, anders: $^1/_3$.

6. De grootmoeder heeft steeds aanspraak op $^1/_6$. Daarvan wordt de moeder der moeder echter door de moeder uitgesloten en de moeder des vaders zoowel door den vader als door de moeder.

7. De volle zuster heeft recht op $^1/_2$, twee of meer volle zusters ontvangen tezamen $^2/_3$; erft eene volle zuster tegelijk met eenen vollen broeder, dan geldt zij als *ʿaṣabah* en krijgt slechts de helft van het bedrag, dat aan eenen broeder toekomt (Koran IV, 175).

De volle zuster heeft echter slechts recht op hare koranische erfportie, indien de erflater zonder nakomelingen en manlijke ascendenten is gestorven. Zoons, zoonszoons en de vader toch sluiten haar van het erfrecht uit, de grootvader maakt haar, evenals de volle broeder, tot *ʿaṣabah bi'l-ghairi* en de dochter en zoonsdochter maken haar tot *ʿaṣabah maʿa'l-ghairi* (zie boven, blz. 252 v.).

8. De halfzuster van vaderszijde is in het algemeen aan dezelfde regelen als de volle zuster onderworpen. Zulk eene halfzuster ontvangt dus $^1/_2$ en twee of meer van haar hebben tezamen recht op $^2/_3$ der nalatenschap; tegelijk met eenen

---

[1]) Over het den grootvader dan toekomende aandeel zie hierboven, blz. 251 en over het hem toekomende, indien er dan bovendien nog koranische erfgenamen zijn, die rechten op de nalatenschap kunnen doen gelden, aldaar: nt. 3.

halfbroeder van vaderszijde ervende, wordt zij *ʿaṣabah bi'l-ghairi* en komt dus met hem onder de *ʿaṣabât* op, waarbij haar aandeel dan de helft van het hem toekomende bedraagt.

Ook zij wordt, evenals de volle zuster van haar koranisch erfdeel uitgesloten, indien de erflater nakomelingen of manlijke ascendenten nalaat, daar zij namelijk door den zoon, zoonszoon en den vader (en bovendien ook door den vollen broeder) van den erflater uitgesloten, door den grootvader tot *ʿaṣabah bi'l-ghairi* en door de dochter en de zoonsdochter tot *ʿaṣabah maʿa'l-ghairi* gemaakt wordt.

Door volle zusters wordt eene halfzuster van vaderszijde inzooverre uitgesloten, dat volle en halfzusters wel gezamenlijk recht hebben op $^2/_3$ der nalatenschap, maar dat aan volle zusters hierbij toch de voorrang boven eene halfzuster van vaderszijde moet worden toegekend. Zijn er dus twee of meer volle zusters, dan hebben deze aanspraak op $^2/_3$ der nalatenschap en blijft er niets voor de halfzuster over; erft deze echter tegelijk met ééne volle zuster, dan wordt het haar tezamen toekomende $^2/_3$ deel in dier voege verdeeld, dat de volle zuster $^1/_2$ en de halfzuster $^1/_6$ ontvangt (dus dezelfde regeling als bij samenkomst van dochters en zoonsdochters).

9. De halfbroeder van moederszijde zoowel als:

10. De halfzuster van moederszijde ontvangen volgens Koran IV, 15 ieder afzonderlijk $^1/_6$ der nalatenschap. Erven twee of meer dezer halfbroeders of halfzusters tegelijk, dan hebben zij gezamenlijk aanspraak op $^1/_3$ der nalatenschap, hetwelk in gelijke deelen tusschen hen moet worden verdeeld. Echter wordt hun het recht op een koranisch erfdeel in de wet slechts dan toegekend, indien de erflater is gestorven zonder nakomelingen of manlijke ascendenten na te laten. Zij worden dientengevolge van hun erfrecht uitgesloten door: de zoons, zoonszoons, dochters, zoonsdochters, den vader en diens vader.

11. De weduwnaar heeft (volgens Koran IV, 13) recht op $^1/_2$ der nalatenschap, behalve wanneer tegelijk met hem erven: een kind (zoon of dochter) of een zoonskind (zoonszoon of zoonsdochter), want dan is zijn erfdeel slechts $^1/_4$. Daarbij is het onverschillig, of deze kinderen (resp. zoonskinderen) van hemzelf of van eenen anderen man zijner gestorven vrouw afstammen.

12. De weduwe kan (volgens Koran IV, 14) aanspraak maken op de helft van hetgeen de weduwnaar onder gelijke

omstandigheden zou ontvangen, dus op $^1/_4$ of $^1/_8$ der nalatenschap, naarmate zij zonder, of tegelijk met kinderen (of zoonskinderen) tot de erfenis wordt geroepen. Ook in dit geval is het weder onverschillig, of die kinderen (resp. zoonskinderen) van haarzelf dan wel van eene andere vrouw van den erflater afstammen. Laat iemand bij zijn overlijden meer dan ééne weduwe na, dan deelen deze het in de wet aan „de weduwe" toegekende erfdeel in gelijke deelen onder elkander.

Ook ten opzichte van het erfrecht gelden man en vrouw gedurende de *ᶜiddah*-periode na eene herroepelijke verstooting nog als echtgenooten; vgl. hierboven, blz. 205.

---

§ 58. Uitzonderingen op de hoofdregelen wegens samenkomst van verschillende erfgenamen.

Het gelijktijdig erven van verschillende erfgenamen maakt wel eens eene afwijking van de hierboven vermelde hoofdregelen noodig. Zoo kan het aantal der gelijktijdig op een deel der nalatenschap recht hebbende koranische erfgenamen — ook al kunnen deze nooit allen tegelijk erven, en al worden met name de verwanten in de zijlinie bijna altijd door die in de rechte lijn van hun erfdeel uitgesloten [1]) — soms toch zoo groot zijn, dat de som der hun gelijktijdig toekomende *fardh*-deelen feitelijk grooter dan het beschikbare geheel der nalatenschap zou worden. Ieders aandeel moet dan naar evenredigheid worden ingekort [2]). Het volgende geval geeft een voorbeeld hiervan:

Zijn er geene zoons onder de erfgenamen, dan komen de volgende koranische erfdeelen toe aan:

twee of meer dochters samen	$^2/_3$	$(= {^{16}/_{24}})$	der nalatenschap
aan den vader	$^1/_6$	$(= {^4/_{24}})$	„ „
„ de moeder	$^1/_6$	$(= {^4/_{24}})$	„ „
„ de weduwe	$^1/_8$	$(= {^3/_{24}})$	„ „

hetgeen een totaal bedrag van $^{27}/_{24}$ uitmaakt. In dit geval moet

[1]) Eene uitzondering op dezen regel is, dat de moeder (en evenzoo de grootmoeder) volgens Koran IV, 12 de broeders en zusters niet van hunne koranische *fardh*-deelen uitsluit.

[2]) Zulk eene inkorting der koranische erfportiën wordt in de wet *ᶜawl* genoemd.

de nalatenschap niet in 24, maar in 27 gelijke deelen worden verdeeld. Daarvan worden aan de dochters gezamenlijk 16, aan den vader 4, aan de moeder 4 en aan de weduwe 3 toebedeeld [1].

Verder is afwijking van de hoofdregelen bij samenkomst van verscheidene erfgenamen nog in eenige gevallen noodig, welke in de wet onder bijzondere benamingen bekend zijn [2]. In deze gevallen toch zouden de erfdeelen bij consequente toepassing der hoofdregelen in eene verhouding tot elkander komen, welke naar de algemeene beginselen der wet niet te verdedigen zou zijn. Van zulke bijzondere gevallen verdienen hier de navolgende vermelding.

Op het gelijktijdig erven van verscheidene koranische erfgenamen hebben betrekking:

1. De beide „zeldzame", „schitterende", of „door ʿOemar besliste" gevallen [3]. Heeft iemand bij zijn dood een echtgenoot (weduwe of weduwnaar) en zijne beide ouders als erfgenamen nagelaten, dan zou de verdeeling der nalatenschap volgens den hoofdregel tengevolge hebben, dat het aandeel der moeder in verhouding tot dat van den vader te groot werd. In beide gevallen toch zou aan de moeder volgens den gewonen regel $^1/_3 = ^4/_{12}$ der nalatenschap moeten worden toegekend. Dan zou echter in het eene geval (wanneer van de beide echtgenooten de man was gestorven) de weduwe $^1/_4 = ^3/_{12}$ krijgen, zoodat er voor den vader slechts $^5/_{12}$ zou overblijven, en in het andere geval (wanneer namelijk de vrouw was gestorven) zou de weduwnaar aanspraak kunnen maken op $^1/_2 = ^6/_{12}$, zoodat er dan voor den vader dus slechts $^2/_{12}$ zou overblijven, d. w. z. slechts de helft van hetgeen de moeder zou ontvangen. Ter voorkoming van deze onbillijkheid moet de verdeeling der nalatenschap nu volgens eene beslissing van den chalief ʿOemar in deze beide gevallen als volgt geschieden: nadat het koranische erfdeel aan den weduwnaar ($^1/_2$), resp. aan de weduwe ($^1/_4$), is toegekend, moet het

---

[1]) Het hier bedoelde geval staat in de wet bekend als de *minbarijjah* — d. w. z. het geval van den *minbar* (d. i. preekstoel) — omdat het volgens de overlevering oorspronkelijk ter beslissing aan den chalief ʿAlî was voorgelegd, terwijl hij zich juist op den preekstoel bevond. Zonder aarzeling zou hij toen hebben geantwoord, dat het erfdeel der weduwe (anders $^1/_8$) in dit geval $^1/_9$ moest worden.

[2]) Zij worden in de wet daarom de *masâʾil moelakkabah* (de met bijzondere benamingen aangeduide gevallen) genoemd.

[3]) In het Arabisch: *al-gharîbatâni*, *al-gharrâwâni* of *al-ʿoemarijjatâni*.

overblijvende deel der nalatenschap in dier voege tusschen de beide ouders worden verdeeld, dat de vader $^2/_3$ en de moeder $^1/_3$ daarvan ontvangt.

2. Het onder de benaming *akdarijjah* bekende geval[1]). Wanneer eene vrouw bij haar overlijden als erfgenamen nalaat: 1. haren man, 2. hare moeder, 3. haren grootvader en 4. hare zuster (onverschillig, of dit eene volle zuster of eene halfzuster van vaderszijde is), heeft haar man aanspraak op $^1/_2$ en hare moeder op $^1/_3$ der nalatenschap, zoodat dan slechts $^1/_6$ voor den grootvader en de zuster zou overblijven, die volgens den hoofdregel tezamen als *ᶜaṣabât* erven. Nu komt echter volgens Koran IV, 12 minstens $^1/_6$ der nalatenschap aan den grootvader toe, zoodat er ten slotte niets voor de zuster zou overblijven. Volgens de Ḥanafitische opvatting is dit dan ook inderdaad de juiste wijze van verdeeling der nalatenschap. Maar volgens de Sjâfiᶜitische leer moet aan ieder der erfgenamen in dit geval eerst recht op zijn koranisch erfdeel worden toegekend, dus:

aan den weduwnaar	$^3/_6$	aan de zuster	$^3/_6$
aan de moeder	$^2/_6$	aan den grootvader	$^1/_6$

waarna deze erfdeelen vervolgens, overeenkomstig den boven vermelden regel, moeten worden ingekort. De nalatenschap wordt dan in 9 deelen verdeeld, van welke de weduwnaar 3, de moeder 2, de zuster 3 en de grootvader 1 zouden ontvangen. Om echter eene juistere verhouding tusschen het erfdeel van den grootvader en dat van de zuster te verkrijgen, moet het hun gezamenlijk toekomende $^4/_9$ der nalatenschap in dier voege tusschen hen worden verdeeld, dat eerstgenoemde $^2/_3$ en laatstgenoemde $^1/_3$ daarvan ontvangt. Dientengevolge wordt van het $^4/_9$ (= $^{12}/_{27}$) gedeelte der nalatenschap $^8/_{27}$ aan den grootvader en $^4/_{27}$ aan de zuster toebedeeld.

Op het samenkomen van koranische erfgenamen met *ᶜaṣabât* daarentegen heeft betrekking:

3. Het als de *moesjarrakah* bekende geval, waarin met afwijking van den hoofdregel een *fardh*-deel wordt toegekend

[1]) Over den oorsprong dezer benaming bestaat geene zekerheid. Volgens sommige moslimsche geleerden zou Akdar de naam van den *faḳîh* zijn geweest, aan wien dit geval door den Oemajjadischen chalief ᶜAbd al-Malik ibn-Marwân ter beslissing werd voorgelegd, maar er bestaan ook nog andere verklaringen. Zie daarover nader in het artikel *Akdarīya* in de *Enzyklopädie des Islām*.

aan *ʿaṣabât* (namelijk aan de volle broeders), voor wie anders in strijd met de billijkheid in dit geval niets zou overblijven [1]).

Is eene vrouw namelijk gestorven, als erfgenamen nalatende: haren man (die de helft van hare nalatenschap ontvangt), hare moeder (die aanspraak kan maken op $^1/_6$), twee of meer halfbroeders van moederszijde (die tezamen recht op $^2/_6$ hebben) en bovendien nog een of meer volle broeders, dan zou voor deze laatsten — na de uitkeering der koranische erfdeelen aan hen, die daarop recht hebben — niets overblijven, wanneer zij als *ʿaṣabât* erfden, hoewel zij met de erflaatster zelfs nog door één persoon meer dan de halfbroeders verwant zijn.

Om deze onbillijkheid te vermijden, bepaalt de wet, dat de volle broeders in zulk een geval hetzelfde erfrecht hebben als de halfbroeders van moederszijde en wel in dien zin, dat het aan deze laatsten toekomende $^1/_3$ gedeelte der nalatenschap dan in gelijke deelen onder de volle en de halfbroeders moet worden verdeeld.

---

§ 59. Testamentaire beschikkingen.

Legateeren wordt in verscheidene aan den Profeet toegeschreven uitspraken als prijzenswaardig voorgesteld en het nalaten daarvan zelfs afgekeurd. Het maken van eene uiterste wilsbeschikking (Arab.: *waṣijjah*; Mal., Jav.: *wasijat*) geldt dan ook in het algemeen, volgens de wet, als eene *soennah*, ook al moet aan weldadigheid tijdens het leven toch de voorkeur worden gegeven.

---

[1]) Dit geval wordt ook nog de *moesjtarakah*, de *ḥimârijjah*, de *ḥadjarijjah* of de *jammijjah* genoemd. De laatste drie benamingen zijn ontleend aan hetgeen volgens de overlevering zou zijn gezegd door volle broeders eener overledene, die zich bij den chalief ʿOemar erover beklaagden, dat hun geen aandeel in de erfenis hunner zuster toekwam. „Gesteld toch", aldus zouden zij hebben gesproken, „dat onze vader [niets dan] een ezel (Arab.: *ḥimâr*) of een in zee (Arab.: *jamm*) geworpen steen (Arab.: *ḥadjar*) ware geweest, dan zou toch nog de verwantschapsbetrekking door tusschenkomst onzer moeder overblijven". ʿOemar zou daarop hebben beslist, dat het erfdeel der halfbroeders in zulk een geval in gelijke deelen onder de volle en de halfbroeders moest worden verdeeld en in dien zin dus *moesjarrak* of *moesjtarak* (d. i. een gemeenschappelijk) zou zijn.

De wettelijke voorschriften, aan welke testamentaire beschikkingen[1]) zijn onderworpen, betreffen de vier dusgenaamde „zuilen" der rechtshandeling: 1. den persoon, die legateert (Arab.: *al-moeṣî*), 2. den legataris (Arab.: *al-moeṣâ lahoe*), 3. het gelegateerde (Arab.: *al-moeṣâ bihi*) en 4. den vorm (Arab.: *aṣ-ṣîghah*).

1. Hij, die de uiterste wilsbeschikking maakt, moet handelingsbevoegd[2]) zijn en volkomen vrijwillig handelen; ook moet hij, begrijpelijkerwijze, het recht hebben, om over de gelegateerde zaak te beschikken.

2. De persoon, te wiens voordeele het legaat is bestemd, moet reeds op het oogenblik, waarop de beschikking wordt genomen, bevoegd en in staat zijn, om den eigendom van het hem gelegateerde te verwerven[3]). Testamentaire beschikkingen ten voordeele van erfgenamen ab intestato moeten volgens de wet als ongeldig worden beschouwd, tenzij alle erfgenamen uitdrukkelijk verklaren, de beschikkingen des erflaters te willen bekrachtigen[4]). Is een legaat niet voor een bepaald aangewezen persoon, maar voor algemeene doeleinden bestemd, dan eischt de wet bovendien, dat het doel een geoorloofd zij; legaten bijv., bestemd voor den bouw van eene moskee, moeten volgens

---

[1]) Testamentair erfrecht in eigenlijken zin is in den Islam niet bekend. Een bij uiterste wilsbeschikking tot erfgenaam ingesteld persoon toch is volgens de Mohammedaansche wet slechts legataris en dus niet aansprakelijk voor de schulden des erflaters, evenals ook de erfgenamen ab intestato niet in hun eigen vermogen voor de lasten der nalatenschap kunnen worden aangesproken (zie boven, blz. 246). Blijft er na de afbetaling van de schulden des erflaters niets van de nalatenschap over, dan vervallen de legaten van rechtswege.

[2]) Wie onder voogdij of curateele staat, is niet bevoegd tot het maken van uiterste wilsbeschikkingen. Alleen de *moebaddzir* vormt in dit opzicht eene uitzondering (vgl. hierboven, blz. 232).

[3]) Als uitzondering op dien regel erkent de wet de geldigheid van een legaat ten voordeele van een nog ongeboren kind, mits dit kind binnen zes maanden daarna levend ter wereld kome.

[4]) Wel had het aanvankelijk, krachtens Koran II, 176, zelfs als een godsdienstplicht gegolden, eene uiterste wilsbeschikking ten voordeele zijner ouders en naaste familiebetrekkingen te maken, indien men bij zijn overlijden bezittingen naliet, maar later gold deze openbaring — zooals reeds hierboven (blz. 37, nt. 2) bleek —, in verband met de kort daarop gevolgde regeling van het intestaat-erfrecht in den Koran, als afgeschaft, nadat de Profeet volgens de overlevering had verboden, om door middel van testamentaire beschikkingen alsnog wijziging te brengen in het nu eenmaal overeenkomstig de billijkheid voor alle erfgenamen ab intestato vastgestelde erfrecht.

de wet als geoorloofd, legaten ter bevordering van den Joodschen of Christelijken eeredienst daarentegen als ongeoorloofd worden beschouwd.

3. De gelegateerde zaak moet van dien aard zijn, dat zij voor eigendomsoverdracht vatbaar is. Het gelegateerde mag bovendien — en dit is eene belangrijke wettelijke beperking van het recht tot testeeren in den Islam — niet meer bedragen dan $^1/_3$ van hetgeen van de nalatenschap overblijft, nadat de schulden des erflaters daaruit ten volle zijn afbetaald. Het overige $^2/_3$ gedeelte toch is volgens de wet uitsluitend voor de erfgenamen ab intestato bestemd. Zijn deze niet rijk, dan geldt het volgens de Sjâfiʿitische leer zelfs als *soennah*, niet het geheele derde deel der nalatenschap aan anderen te vermaken. Indien blijkt, dat de erflater over meer dan $^1/_3$ zijner nalatenschap heeft beschikt, is zijn testament, voorzooverre zijne intestaaterfgenamen daardoor worden benadeeld, ongeldig, tenzij deze laatsten zich bereid verklaren, gedeeltelijk afstand te doen van hun recht en de beschikkingen des erflaters te bekrachtigen.

Over het ontstaan van dit voorschrift wordt in de overlevering het volgende medegedeeld. Toen Saʿd ibn Abî-Waḳḳâṣ, een van Mohammeds tijdgenooten, gedurende eene zware ziekte zijn einde voelde naderen, zou hij aan den Profeet hebben te kennen gegeven, dat hij al zijne goederen bij zijn overlijden aan de armen en behoeftigen en aan „den weg Gods" wilde vermaken. Deze zou hem dit echter aanvankelijk ten eenenmale hebben verboden, zeggende: „Het is beter, dat gij uwe erfgenamen in welstand achterlaat, dan dat zij na uwen dood bij de menschen moeten gaan bedelen". Toch zou hij hem, toen hij voortdurend bleef aandringen, ten slotte verlof hebben gegeven, om althans over een derde gedeelte van zijne nalatenschap naar eigen goedvinden te beschikken.

Op grond dezer overlevering geldt iemand, die zwaar ziek is, volgens de wet als gedeeltelijk beperkt in zijne handelingsbevoegdheid. Zijne goederen toch kunnen in zekeren zin reeds als nalatenschap worden beschouwd en, zoolang hij in levensgevaar verkeert, is hij niet bevoegd, over meer dan $^1/_3$ van zijn vermogen om niet te beschikken, onverschillig op welke wijze, hetzij dus door middel van testamentaire beschikkingen, hetzij ook door schenking, kwijtschelding van schulden, of vrijlating van slaven, daar al zulke beschikkingen afbreuk zouden doen

aan het recht zijner erfgenamen op $^2/_3$ van zijne nalatenschap [1]. Met zulk eenen zieke worden in de wet bovendien gelijkgesteld zij, die zich gedurende eenen storm op zee bevinden, die ter dood zijn veroordeeld, of wie gevangen is genomen door vijanden, die hunne gevangenen plegen te dooden, verder de bewoners van eene streek, welke hevig door pest, cholera of andere epidemieën wordt geteisterd, krijgslieden in den strijd, enz. Toch zijn de door al deze personen genomen beschikkingen, evenals die van eenen zwaar ziek zijnde, volgens de wet als geldig te beschouwen, wanneer degenen, wier leven door een dezer gevaren werd bedreigd, ten slotte nog daaraan zijn ontkomen, of, in het tegenovergestelde geval, indien hunne erfgenamen de door hen genomen beschikkingen later uitdrukkelijk bekrachtigen.

4. Ten aanzien van den vorm worden in de wet geene sacramenteele bewoordingen voor deze rechtshandeling voorgeschreven. Vereischt is slechts, dat de erflater zijne bedoeling duidelijk bekend make en wel — overeenkomstig hetgeen in Koran V, 105 vv. is voorgeschreven — in het bijzijn van personen, die later kunnen getuigen, dat hij inderdaad zijnen wil aldus heeft te kennen gegeven. Eene schriftelijke akte wordt voor de *waṣijjah* niet gevorderd. Zulk een geschreven testament is zelfs alleen geldig, indien de inhoud daarvan op de gewone wijze mondeling aan getuigen is bekend gemaakt.

Evenals bij andere rechtshandelingen, welke eigendomsoverdracht ten doel hebben, vordert de wet ook voor de geldigheid eener uiterste wilsbeschikking de uitdrukkelijke aanvaarding [2]) van het legaat door dengene, aan wien wordt vermaakt. Deze aanvaarding kan echter eerst na den dood des erflaters geldig plaats vinden. Laatstgenoemde toch behoudt tot aan zijn dood het recht, zijne *waṣijjah* te herroepen. Zulk eene herroeping kan uitdrukkelijk, maar ook stilzwijgend geschieden, bijv. daardoor, dat de erflater het gelegateerde later vervreemdt of op andere wijze daarover beschikt. Sterft de legataris na den dood des erflaters, maar nog voordat hij uitdrukkelijk heeft verklaard, het legaat te aanvaarden, dan zijn zijne erfgenamen alsnog bevoegd, dit in zijne plaats te doen.

---

[1]) Hij, die zwaar ziek is, bevindt zich dus in dit opzicht in *ḥadjr*-toestand. Vgl.: boven, blz. 226, nt. 1, en zie nader bij: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 339, 349 en 353 v.

[2]) In het Arabisch: *ḳaboel* — d.i. het aannemen (nl. van een aanbod) — genoemd.

Eene uiterste wilsbeschikking behoeft overigens niet uitsluitend de toewijzing van goederen aan eenen legataris te bevatten, maar kan bijv. ook betreffen: de benoeming van een voogd of voogdes over minderjarigen (vgl. boven, blz. 229), of de aanstelling van eenen executeur-testamentair (Arab.: *waṣî*), aan wien in het bijzonder de zorg voor eene juiste verdeeling der nagelaten goederen onder de daarop recht hebbenden en de vereffening van de schulden der nalatenschap kan worden toevertrouwd [1]).

In den Indischen Archipel worden testamentaire beschikkingen bij de Mohammedaansche bevolking meestal met de aan het Arabisch ontleende benaming (nl.: *wasijat*) aangeduid. Veelal worden de voorschriften der wet, met name het verbod, om over meer dan $^1/_3$ der nalatenschap bij testament te beschikken, ontdoken, doordat men zijne goederen reeds tijdens het leven bij wijze van schenking aan zijne toekomstige erfgenamen doet toekomen. Tegen zulk eene schenking onder levenden bestaat trouwens van wettelijk standpunt geen bezwaar, mits zij slechts niet gedurende de laatste ziekte des erflaters plaats vinde, op het oogenblik, waarop deze reeds in levensgevaar verkeert [2]).

Niet zelden ook geeft men aan de testamentaire beschikking zelve den vorm eener schenking, welke eerst bij het overlijden van den schenker onherroepelijk wordt. Eene dergelijke beschikking wordt *hibat wasijat* genoemd [3]). Wanneer eene schriftelijke akte wordt opgemaakt, laat men daarin tevens, zoo mogelijk, blijken van de instemming der naaste bloedverwanten met de genomene beschikkingen, met name doordat men de akte ook door hen laat onderteekenen. Wordt de geldigheid eener testamentaire beschikking betwist, dan behoort het geschil daarover voor den priesterraad te worden gebracht, welke de zaak volgens de regelen der godsdienstige wet heeft te beoordeelen.

---

1) Het nemen van zulke beschikkingen wordt in de wet, ter onderscheiding van het maken van eene uiterste wilsbeschikking (Arab.: *waṣijjah*, d. i. een legaat in eigenlijken zin), gewoonlijk aangeduid als: *îṣâ'*, d. i. iets aan iemand opdragen.

2) Vgl.: *Aanteekeningen op eenige vonnissen betreffende Mohammedaansch recht* (Adatrechtbundel VII [1913], blz. 291).

3) In verband met het Arabische: *hibah*, d. i. schenking.

HOOFDSTUK IX.

HANDELS- EN VERMOGENSRECHT. VERBINTENISSEN UIT EEDEN EN GELOFTEN.

§ 60. De voorschriften betreffende het vermogens- en handelsrecht in het algemeen.

Over de oorspronkelijke vormen o. a. van bezit, eigendom, handelsovereenkomsten, het schuldrecht, enz., bij de oude Arabieren is nog slechts weinig met zekerheid bekend. Wel zouden te dien opzichte zonder twijfel, niet alleen uit de moslimsche overlevering, maar ook uit de overige Arabische literatuur, belangrijke gegevens kunnen worden verzameld, maar met dien arbeid is tot dusverre nog geen begin gemaakt. Naar men in het algemeen mag aannemen, waren het ruilverkeer en de daarop betrekking hebbende rechtsgebruiken in Mohammeds tijd in Arabië nog weinig ontwikkeld, behalve in de handelscentra, waar sommige transacties zich wellicht reeds door een wat meer samengesteld karakter zullen hebben onderscheiden. Belangrijke wijzigingen in de destijds op het gebied van handel en verkeer bestaande rechtsgebruiken heeft Mohammed stellig niet beoogd. Alleen de woeker (de zgn. *ribâ*, zie daarover in § 63) wordt in den Koran uitdrukkelijk vermeld en streng veroordeeld.

In hoeverre na Mohammeds dood het recht der economisch en juridisch hooger staande volken, met welke de Moslims in aanraking kwamen, invloed op de rechtsvorming in den Islam heeft geoefend, blijft eene vraag, welke voorloopig nog geene afdoende beantwoording heeft verkregen [1]). Dat weldra ook de moslimsche rechtsgebruiken begonnen in te werken op het han-

---

[1]) Vgl.: I. Goldziher, *Muhamm. Studien*, II, 75 vv.; *Die Religion des Islams*, blz. 102; en: *Vorlesungen über den Islam*, blz. 3 en 48; A. von Kremer, *Culturgesch.*, I, 516 vv., 525, 532 vv.; L. W. C. van den Berg, *De contractu »do ut des«* (Dissertatie-Leiden, 1868), blz. 17—18 (*Over het contract al-Bai^c in het Mohamm. recht*, Bijdr. Instit., 3de Volgr., IV [1869], blz. 128 v.).

delsrecht, met name der koopsteden in Zuid-Europa, is wel boven twijfel verheven. De talrijke, aan het Arabisch ontleende, Italiaansche en Spaansche woorden (vooral handels- en rechtstermen), welke later ook in verschillende andere Europeesche talen en wetboeken werden overgenomen, kunnen getuigenis daarvan afleggen [1]. Ook moet wel worden aangenomen, dat de handel in de middeleeuwen in sommige Mohammedaansche landen een vrij ontwikkeld, uitsluitend op gewoonte berustend handelsrecht deed ontstaan, waarop de voorschriften der wet slechts weinig invloed uitoefenden. Ook daarover is echter nog weinig bekend [2].

In de *fiḳh*-boeken worden de wettelijke voorschriften betreffende de meest gebruikelijke rechtshandelingen, zooals koop, huur, lastgeving, schenking, bruikleen, vennootschap, borgstelling, bewaargeving, enz., meestal zelfs tot in bijzonderheden nauwkeurig beschreven, hoewel de behandeling van algemeene leerstukken, zooals bijv. die betreffende aansprakelijkheid, risico en schadevergoeding bij verbintenissen, en dgl., daarin volkomen ontbreekt. Dat aan deze voorschriften der wet op het gebied van vermogens- en handelsrecht nagenoeg geene praktische beteekenis voor de Moslims kan worden toegekend, werd reeds hierboven in § 17 vermeld [3].

Ook bij de moslimsche bevolking in Nederl.-Indië zijn de desbetreffende wetsvoorschriften vrijwel onbekend [4], al zijn eenige Arabische rechtstermen — meestal ter aanduiding van algemeene begrippen — in vele Inlandsche talen overgenomen, zooals: *milk*, d.i. eigendom (Mal., Jav.: *milik*), *ḥaḳḳ*, d.i. recht (Mal.: *hak*, Jav.: *kak*), *ʿaḳd*, d.i. overeenkomst (Mal.: *akad*, Jav.: *ngakad*), *taḳabboedh*, d.i. in bezit nemen (Mal., Jav.: *takaboel*), *wakîl*, d.i. lasthebber (Mal., Jav.: *wakil*) en *sjirkah* of *sjarikah*, d.i. maatschap (Mal.: *sarikat*, Jav.: *sirkat* of *sarèkat*).

---

[1]) Zie de vele gegevens daaromtrent bij R. Dozy, *Oosterlingen (verklarende lijst der Nederl. woorden, die uit het Arabisch, enz. afkomstig zijn)*, 's Gravenhage, 1867, en: R. Dozy et W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'Arabe* (2de uitg., Leiden, 1869), welke, vooral op het gebied der rechtstermen, hier en daar nog eenigszins zouden kunnen worden aangevuld.

[2]) Vgl. bijv. over den middeleeuwschen wissel in Mohammedaansche landen: R. Grasshoff, *Die Suftaǵa und Ḥawâla der Araber. Ein Beitrag zur Geschichte des Wechsels* (Dissertatie-Königsbergen, 1899).

[3]) Een beknopt overzicht der voornaamste in de *fiḳh*-boeken behandelde transacties (Arab.: *moeʿâmalât*) geeft Aanteekening 20.

[4]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islâm*, 2de druk, blz. 34 v.; C. van Vollenhoven, *Het adatrecht van Nederl.-Indië*, I, blz. 21.

Slechts in geval van schenkingen ten voordeele van godsdienstige instellingen of van wetgeleerden worden de voorschriften der wet wel eens meer nauwgezet in acht genomen, althans wat den vorm betreft, want de rechtmatigheid van het eigendomsrecht van den schenker (eene der hoofdvoorwaarden voor de rechtsgeldigheid eener schenking) zou naar de strenge eischen der wet toch bijna nooit te bewijzen zijn.

In de wet erkende zakelijke rechten zijn o. a. die van eigendom, vruchtgebruik, het recht van bewoning, pandrecht, het recht van opstal, het huurrecht, de servituten, enz. Van een zakelijk bezitrecht, in onderscheiding van de feitelijke detentio[1]) des houders, wordt in de wet geene melding gemaakt. Ook verschilt de opvatting van den aard der zakelijke rechten in de Mohammedaansche wet ten eenenmale van die, welke daaromtrent in ons recht gangbaar is. Wanneer bijv. iemand het recht van vruchtgebruik eener zaak heeft, welke aan een ander in blooten eigendom toebehoort, bestaan er, volgens de moslimsche wetgeleerden, in dit geval niet twee verschillende zakelijke rechten (eigendom en vruchtgebruik) op éene zaak, maar veeleer twee gelijke rechten (beide: eigendomsrechten) op twee verschillende zaken. Zij beschouwen namelijk de eene partij als den eigenaar van de zaak zelf — of, zooals zij het plegen uit te drukken, van de *raḳabah* (d. i. eigenlijk den „nek") der zaak — en de andere als den eigenaar van het nut of de voordeelen, welke de zaak afwerpt[2]). Vestigt iemand, bij voorbeeld, een servituut op eene zaak, dan wordt dit in de wet voorgesteld als eigendomsoverdracht van een op de zaak gevestigd gebruiksrecht bij wege van verkoop. De servituutgerechtigde wordt dan eigenaar van het servituutrecht, bijv. van het recht van overgang[3]), of van het recht, om op eens anders eigendom iets te mogen bouwen[4]), of om balken van zijn huis op den muur van zijn buurman te doen steunen, enz.

Een contract wordt in de wet *ʿaḳd* (d. i. binden, tot iets verbinden) genoemd en de daaruit ontstaande verplichting: *dain* (d. i. schuld). Laatstgenoemde benaming is echter uitsluitend

[1]) Arabisch: *jad*, d. i. eigenlijk „hand", als symbool der over iets uitgeoefende macht.

[2]) Zulk een voordeel of nut heet in het Arabisch *manfaʿah*, meerv.: *manâfiʿ*.

[3]) Arabisch: *ḥaḳḳ al-mamarr*.

[4]) Arabisch: *ḥaḳḳ al-binâʾ*.

toepasselijk op verbintenissen, bij welke de schuldenaar verplicht is tot „doen" (het verrichten van werkzaamheden of diensten) of tot levering van „vervangbare" zaken. Het voorwerp van dergelijke verbintenissen wordt in de wet aangeduid met de woorden *mâ fi'd-dzimmah*, d. i. datgene, waartoe men zich heeft verbonden [1]). Verbintenissen daarentegen om eene bepaald aangewezen, niet vervangbare zaak (Arab.: *ʿain*) te geven, zijn in de wet niet onder de algemeene benaming *dain* begrepen, en meestal ook aan bijzondere regelen onderworpen [2]).

Een der beginselen van ons burgerlijk recht, nl., dat door contracten slechts verbintenissen ontstaan en zakelijke rechten in het algemeen eerst door levering of inbezitstelling op eene zaak kunnen worden gevestigd, geldt in den *fikh* niet. Zoo ontstaat bijv. het eigendomsrecht op eene zaak, volgens de Mohammedaansche wet, meestal onmiddellijk door het contract, indien daarmede althans eigendomsoverdracht wordt bedoeld. Het risico blijft echter tot na de levering ten laste van dengene, die tot dusverre eigenaar der zaak was (bijv. den verkooper), zoodat bijv. de kooper niet verplicht is, den koopprijs te betalen, indien het gekochte vóór de levering bij den verkooper is te niet gegaan [3]).

Niet alleen onnauwkeurig of dubbelzinnig geformuleerde transacties [4]), maar alle kansovereenkomsten (daaronder bijv. ook alle verzekeringscontracten) worden in de wet — wegens het onvermijdelijk daaraan verbonden gevaar voor benadeeling (Arab.: *gharar*, d. i. onzekerheid ten aanzien van den afloop, kans op misrekening) — streng veroordeeld en ten eenenmale ongeldig verklaard.

---

[1]) Zie over het begrip *dzimmah* in de wet mijne verhandeling: *De hoofdregelen der Sjâfiʿitische leer van het pandrecht* (Dissertatie-Leiden, 1893), blz. 81—84.

[2]) Zoo kan bijv. pandrecht op eene zaak, volgens de wet, slechts worden gevestigd tot zekerheid voor eene als *dain* aangeduide verbintenis, niet voor de een *ʿain* (d. i. bepaald aangewezen zaak) betreffende verplichting van eenen schuldenaar. Zie: *De hoofdregelen der Sjâfiʿitische leer van het pandrecht*, blz. 45 vv. Datzelfde geldt ook voor den borgtocht.

[3]) Een andere regel geldt voor contracten, welke in de wet bekend zijn onder de benaming *ʿakd irfâk* (d. i. contract, waarbij eene gunst wordt bewezen), zooals verbruikleen en schenking. Daarbij heeft de eigendomsovergang niet reeds door het contract, maar eerst door de inbezitname der zaak plaats. *ʿAkd irfâk* heet zulk een contract, omdat daarbij uitsluitend de partij, die de zaak ontvangt, voordeel heeft (bij verbruikleen toch mag volgens de wet geen rente worden bedongen).

[4]) Als voorbeeld wordt in de wet o. a. genoemd: de koop van één van iemands slaven zonder nauwkeurige aanwijzing, welke zijner slaven wordt bedoeld.

Het inachtnemen van den vorm (Arab.: *ṣîghah*) geldt in de wet als een der hoofdzaken („zuilen”) van alle rechtshandelingen. Voorgeschreven is echter alleen het bezigen van zekere bewoordingen, welke aan beide partijen volkomen zekerheid omtrent den aard en de bedoeling der rechtshandeling verschaffen en elke dwaling te dien opzichte uitsluiten. De wederzijdsche verklaringen der partijen staan in de wet meestal onder de benaming *îdjâb* en *ḳaboel* (d. i. aanbod en aanname) bekend. In uitgebreide *fiḳh*-boeken wordt gewoonlijk in den breede besproken, in hoeverre overeenkomsten zonder dien *îdjâb* en *ḳaboel* als geldig kunnen worden beschouwd. De vraag, of er in wettelijken zin werkelijk eigendomsoverdracht plaats vindt, in geval de partijen elkander van weerszijden koopwaar en koopprijs slechts „overhandigen”, zonder verdere formaliteiten, wordt door sommige wetgeleerden bevestigend beantwoord; anderen achten zulk een eenvoudig wederzijdsch overhandigen echter slechts bij zaken van zeer geringe waarde toelaatbaar [1]. In Nederl.-Indië pleegt men bij het opmaken van de akte van eenen eenigszins belangrijken verkoop onder Mohammedanen meestal uitdrukkelijk te constateeren, dat de *îdjâb* en *ḳaboel* daarbij inderdaad volgens de eischen der wet hebben plaats gehad [2].

De vraag, of voor sommige rechtshandelingen schriftelijke vaststelling en het bijzijn van getuigen wordt vereischt, heeft oudtijds tot veel verschil van gevoelen onder de wetgeleerden aanleiding gegeven. Naar de meening van velen was dit in Koran II, 282 onvoorwaardelijk voorgeschreven ten aanzien van alle contracten, bij welke een termijn werd bedongen en dus niet terstond van weerszijden aan de verbintenis kon worden voldaan. Met name gold dit volgens hen, ingeval nog te velde staande gewassen werden verkocht met vooruitbetaling van den koopprijs [3]. Door anderen werd dit gevoelen echter niet gedeeld en volgens de Sjâfiʿitische leer zijn er dan ook geene

---

1) Zie hierover nader: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, blz. 9 en 17—19 (Ind. Gids, 1884, I, 745, 753—755); dezelfde: *De Atjèhers*, II, 353 (*The Achehnese*, II, 320).

2) Zie als voorbeeld daarvan o. a. de akte van verkoop van een stuk *poesaka*-grond, opgenomen in het *Résumé van het Onderzoek naar de rechten van den Inlander op den grond in de Residentie Bantam*, blz. 263, Bijlage A, 1ste kolom.

3) Zulk eene overeenkomst wordt in de wet *salam* of *salaf* genoemd. Men vindt deze quaestie o. a. in de commentaren op Koran II, 282 uitvoerig besproken.

handelstransacties, voor welke een schriftelijke vorm of het bijzijn van getuigen als wettelijk vereischt zou moeten worden beschouwd.

Voorwerp van rechten en rechtshandelingen kunnen volgens de wet alleen die zaken zijn, welke den Moslim een begeerenswaardig en wettelijk geoorloofd voordeel verschaffen en bovendien ritueel rein zijn, of althans gereinigd kunnen worden. De wet erkent dus noch eigendomsrecht noch de geldigheid van rechtshandelingen ten aanzien van: 1. zaken, welker gebruik of benuttiging als ongeoorloofd moet worden beschouwd, zooals o. a.: boeken over astrologie, philosophie en dergelijke verboden wetenschappen en in het algemeen geschriften, welker inhoud van ongeloof getuigt, sommige voor spel en muziek benoodigde voorwerpen en instrumenten, voor de wijnpers bestemde druiven, enz.; — 2. nuttelooze, in wettelijken zin waardelooze, geen vermogensbestanddeel vormende zaken, als hoedanig in de *fiḳh*-boeken o. a. worden genoemd: wolven, tijgers en andere wilde dieren, scorpioenen, wurmen, ongedierte, enz.; — 3. zaken, welke ritueel onrein, of in zulk eene mate verontreinigd zijn, dat zij niet meer gereinigd kunnen worden (bijv. honden, zwijnen, mest, enz.); worden zulke onreine zaken echter niet afzonderlijk, maar slechts als onafscheidelijke bestanddeelen eener andere, wel voor eigendomsoverdracht vatbare, zaak verhandeld (bijv. mest bij den verkoop van eenen bemesten akker), dan bestaat daartegen van wettelijk standpunt geen bezwaar.

Wel wordt ook in de wet erkend, dat vele dezer verboden of onreine zaken soms aan bepaalde personen kunnen toebehooren, en dat deze hunne bijzondere aanspraken daarop ook aan anderen kunnen overdragen, maar zulke rechten en rechtshandelingen vallen dan toch niet onder de wettelijke voorschriften betreffende eigendomsrecht en eigendomsoverdracht en worden daarom opzettelijk met andere, meer algemeene termen aangeduid. Zoo wordt in de wet bijv. niet van eigendomsrecht (Arab.: *milk*) ten aanzien van een mesthoop of van verboden muziekinstrumenten en dergelijke zaken gesproken, maar veeleer van eene „bijzondere aanspraak", welke een Moslim daarop kan hebben (Arab.: *ichtiṣâṣ*); de bezitsverkrijging ervan wordt eene feitelijke „bemachtiging" (Arab.: *istîlâʾ*) genoemd, en de levering pleegt men met woorden als: *tamkîn* — d. i. iemand „in staat stellen" (nl. tot

inbezitname) — of: „de hand van iets aftrekken", zijn recht op eene zaak „laten vallen", iets „ontruimen" of „ledig maken" en met andere dergelijke algemeene uitdrukkingen te omschrijven [1]).

Rechtshandelingen, welke wegens haar nauw met den godsdienst samenhangend karakter van bijzonder belang voor den Moslim kunnen worden geacht, zijn de in de wet met groote uitvoerigheid behandelde eeden en geloften met de daaruit ontstaande eenzijdige verbintenissen (zie § 61), benevens het maken van vrome stichtingen (zgn. *wakf*'s, zie § 62). Opzettelijke aandacht verdient ten slotte ook het wettelijke verbod van *ribâ*, d. i. woeker, of feitelijk elk rentebeding bij terleengeving van geld of andere zaken (zie § 63).

---

§ 61. Eeden en geloften en de daaruit ontstaande éénzijdige verbintenissen.

Eeden en geloften speelden bij de oude Arabieren, zooals bekend is, eene groote rol. Bij het sluiten van bondgenootschappen, bij het procedeeren en bij allerlei rechtshandelingen van eenige beteekenis werden eeden onder plechtige aanroeping van de goden bezworen. Zelfs in het dagelijksche leven placht men zijne verzekeringen dikwijls door eeden te versterken. Door geloften bereidde men zich voor op het verrichten van godsdienstige plechtigheden, op de uitoefening van bloedwraak en op nog vele andere belangrijke handelingen.

Door vrees voor de goden werd men oudtijds veelal ervan teruggehouden, eenen eed te verbreken of eene gelofte niet te vervullen, daar dit algemeen als een vergrijp gold, dat stellig

---

[1]) Dezelfde of gelijksoortige algemeene termen worden ook wel gebezigd, om zoowel omkooperij ter verkrijging van ambten en betrekkingen als de wettelijk ongeoorloofde overdracht van zaken, welke, zooals *wakf*'s (zie § 62), „buiten den handel" zijn, aan te duiden. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, blz. 11 (Ind. Gids, 1884, I, blz. 747); dezelfde: *Ein arab. Beleg zum heutigen Sklavenhandel* (ZDMG., XLV [1891], blz. 398); dezelfde: *Mekka*, I, 165. Vgl.: L. W. C. van den Berg, *De afwijkingen van het Mohamm. vermogensrecht op Java en Madoera* (Bijdr. Instit., 6de Volgr., III [1897], blz. 103, nt. 2); E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 279, nt. 1 en blz. 609, nt. 1.

niet door de godheid ongewroken zou worden gelaten [1]). Hoewel dit geloof ook onder de Moslims bleef bestaan, opende de Islam toch de mogelijkheid, om in sommige gevallen, de kwade gevolgen van eedbreuk door eene zoengave (Arab.: *kaffârah*) van zich af te wenden. De Profeet zelf zou, volgens de overlevering, zijnen volgelingen hierin zijn voorgegaan. „Heb ik onder eede gezworen", aldus zou hij meermalen hebben verklaard, „iets te willen doen, maar zie ik daarna in, dat het beter is, anders te handelen, dan breng ik eene zoengave en verbreek mijnen eed". In de openbaring werd nauwkeurig vastgesteld, waarin zulk eene zoengave zou moeten bestaan (Koran V, 91); bovendien werd daarin door Allâh verklaard (zie Koran II, 225, vgl. LXVI, 2), dat voor in overijling, zonder boos opzet, gezworen eeden den geloovigen geen rekenschap zou worden gevraagd, al bleven overigens ook voor de Moslims opzettelijke meineed en eedbreuk tot de zwaarste zonden jegens God behooren (zie bijv. Koran III, 71, XVI, 96).

Onder eenen eed (Arab.: *jamîn*) verstaat de wet uitsluitend eene verklaring, welke bij God is bezworen door plechtige aanroeping, hetzij van den naam Allâh, hetzij van één of meer van Allâh's andere, aan zijne goddelijke eigenschappen ontleende namen. Daarentegen geldt eene verzekering of verklaring, welke bijv. onder aanroeping van den Profeet is afgelegd, wettelijk niet als een eed [2]).

Eenen eed kan men zweren hetzij ter bevestiging van een afgelegd getuigenis, hetzij ter bekrachtiging van een uitgesproken voornemen, om op eene aangegeven wijze te zullen handelen of niet te handelen. Alleen deze laatste eed is hier opzettelijk te

---

1) Behalve aan eeden werd in het algemeen aan het plechtig gesproken woord op zichzelf reeds bovennatuurlijke kracht toegekend. In vele gevallen geloofde men, zijn doel te kunnen bereiken en bijv. zijne tegenstanders tot toegeven te kunnen bewegen door middel van bezweringsformulieren, of het uitspreken van voorwaardelijke vervloekingen. Zie: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 192. Ja zelfs de godheid meende men op die wijze tot iets te kunnen dwingen. Zie: I. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet* (Orient. Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, blz. 303 vv.).

2) Dat ook sommige, plechtig bij wijze van eed, maar niet onder aanroeping van Allâh, afgelegde verklaringen — met name eene voorwaardelijke verstooting, maar bijv. ook de voorwaardelijke vrijlating van slaven — in de wet in sommige opzichten met eeden vergeleken en, althans gedeeltelijk, gelijkgesteld worden, kwam reeds hierboven (blz. 207, nt. 1) ter sprake.

beschouwen; de eerstbedoelde toch, welke steeds op eene reeds plaats gehad hebbende gebeurtenis betrekking heeft, komt eerst hieronder in Hoofdstuk X, bij de bewijsleer in het proces, ter sprake.

De eed ter bekrachtiging van een voornemen heeft door zijne heiligheid op zichzelf reeds ten gevolge, dat wie hem heeft gezworen, daardoor onvoorwaardelijk is gebonden. Daarbij wordt in de wet niet onderscheiden, of de inhoud van het voornemen prijzens- of afkeurenswaardig is. Wie toch zijnen eed verbreekt, is naar wettelijke opvatting in allen gevalle tot eene zoengave verplicht, zelfs al had hij uitdrukkelijk den wil te kennen gegeven, iets verbodens te doen, of eenen plicht na te laten. Handelt iemand in strijd met zijnen eed, zonder zich door zulk eene zoengave van schuld te reinigen, dan stelt hij zich daardoor onvermijdelijk bloot aan den toorn en de bestraffing der door hem aangeroepen godheid. De zoengave wegens eedbreuk (Arab.: *kaffârat al-jamîn*) moet volgens de wet, in overeenstemming met de woorden van Koran V, 91, hetzij in eene uitdeeling van voedsel of kleeding aan tien armen, hetzij in het vrijlaten van eenen geloovigen slaaf, of subsidair — voor hen, die de middelen tot bestrijding van zulk eene kostbare zoengave niet bezitten — in het vasten gedurende drie dagen bestaan (vgl. boven, blz. 202, nt. 2).

De nadere toelichting van velerlei vragen (zooals bijv., in welke gevallen iemand zijnen eed strikt genomen niet, of althans niet in letterlijken zin, heeft verbroken, in hoeverre men bij het afleggen van eenen eed zeker voorbehoud mag maken en andere soortgelijke quaesties) geeft den moslimschen wetgeleerden bij de behandeling van de leer betreffende de eeden — zelfs in overigens beknopte *fiḳh*-boeken, zooals in den *Minhâdj* [1]) — veelal aanleiding tot uitvoerige beschouwingen, welke hier onvermeld kunnen blijven.

Onder gelofte (Arab.: *nadzr*) verstaat de wet de vrijwillig door eenen geloovige op zich genomen verbintenis tot het verrichten van eene handeling, welke uit godsdienstig oogpunt als prijzenswaardig is te beschouwen en tot welke hij zonder die gelofte niet zou verplicht zijn. Zoo kan een Moslim zich door eene gelofte verbinden, bijv. tot één of meer onverplichte *ṣalât*'s, het geven van liefdegaven, het slachten van een offerdier, het volbrengen van eene onverplichte bedevaart naar Mekka of andere

[1]) Zie: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 333—351.

godsdienstige ceremoniën, maar bijv. ook tot het vrijlaten van eenen slaaf en tot iedere andere handeling, welke, zooals het in de wet wordt uitgedrukt, als eene *ḳoerbah* — d. i. eene Gode welgevallige daad — is te beschouwen.

Wie zich door eene gelofte tot zulk eene goede daad heeft verbonden, is steeds verplicht, dat voornemen ten uitvoer te brengen. De voorgenomen handeling is door de gelofte als het ware tot eenen godsdienstplicht geworden. Men heeft geene vrijheid, om daarna nog op zijne gelofte terug te komen en kan zich volgens de wet ook niet, zooals bij eedbreuk, door eene zoengave tegen de nadeelige gevolgen vrijwaren, indien men in de vervulling der gelofte nalatig blijft [1]).

Is eene gelofte, zooals dat niet zelden het geval is, afhankelijk gemaakt van eene voorwaarde, — heeft iemand bijv. verklaard: „indien ik van mijne ziekte herstel, zal ik eenen slaaf vrijlaten", of: „een zeker aantal dagen vasten" — dan ontstaat de plicht, om de gelofte te volbrengen, begrijpelijkerwijze eerst na de vervulling der gestelde voorwaarde.

Niet bindend is volgens de wet eene gelofte, om iets te doen wat verboden, of te laten, waartoe men verplicht is. Ditzelfde geldt ook, wanneer iemand eene gelofte aflegt, iets te doen of te laten, wat uit godsdienstig oogpunt niet prijzenswaardig doch slechts eenvoudig geoorloofd is, zooals bijv. water te drinken of eene ritueel reine spijs te nuttigen. In geen der beide gevallen is hij, die op deze wijze een voornemen heeft te kennen gegeven, gehouden, dat ten uitvoer te leggen; integendeel zou vervulling van de eerstbedoelde gelofte hem zelfs verboden zijn. Slechts zou hij dan, indien de gelofte bovendien onder eede ware afgelegd, eene *kaffârah* moeten geven, uitsluitend echter wegens het verbreken van den eed, niet wegens het onvervuld laten van de daarbij bezworen gelofte [2]).

---

[1]) Deze wettelijke regel wordt afgeleid uit het voorschrift van Koran XXII, 30: „Dat zij hunne geloften vervullen!"

[2]) Eene bijzondere bepaling geldt voor den zgn. *nadzr al-ladjâdj wa'l-ghadhab*, d. i. de ten aanzien van eenen tegenstander na eenen twist afgelegde „gelofte, om vol te houden en vijandig te blijven", bijv. door voortaan geen woord meer tot hem te richten en nooit meer in zijne woning te komen. Voor zulk eene gelofte gelden dezelfde voorschriften als voor eenen eed. Wel is zij reeds op grond van haren inhoud niet bindend, maar wie haar niet vervult, is toch tot dezelfde *kaffârah* verplicht, welke ook aan hem, die zijnen eed verbreekt, is voorgeschreven, zelfs ook al mocht deze gelofte niet onder eede zijn bezworen.

Het afleggen van geloften komt overal in Mohammedaansche landen zeer veel voor en is ook in den Indischen Archipel bij de Mohammedaansche bevolking zeer gebruikelijk. Vooral zijn daar geloften — welke in het Maleisch en Javaansch, behalve met het woord *nadar* (van het Arabische *nadzr*, d. i. gelofte), ook als *kaoel* (het Arabische *ḳaoel*, d. i. gezegde, woord; hier in den zin eener plechtige belofte), of als *nijat* (van het Arabische *nijjah*, d. i. voornemen) worden aangeduid — ten bate van heiligen en van heilige graven en andere, in vereering daarmede gelijkgestelde, heilige plaatsen in zwang. Het is een der meest gebruikelijke vormen, waarin men een beroep doet op den bovennatuurlijken bijstand, dien men aldus van dien kant hoopt te verkrijgen. Soms worden ook wel geloften ten behoeve van vromen, vooral van wetgeleerden afgelegd. Bovendien komt het voor, dat men geloften ten voordeele van min of meer invloedrijke personen aflegt, onder voorwaarde, dat een of ander doel, waarvoor men hunne hulp inroept (bijv. het verkrijgen van een ambt) worde bereikt, hetgeen dus feitelijk slechts eene bijzondere manier is, om omkooperij in aanstootelijken vorm te vermijden door middel eener uit godsdienstig oogpunt zelfs prijzenswaardige handeling [1]).

---

§ 62. Het waḳf-recht.

Als *waḳf* zijn in de wet de goederen bekend, welke aan het handelsverkeer zijn onttrokken met de bedoeling, dat het gebruik of de opbrengst daarvan aan bepaalde personen of aan een nader aangewezen doel zal ten goede komen [2]).

De vraag, of dergelijke *waḳf*'s inderdaad volgens Allâh's wet

---

[1]) Zie verder: C. Snouck Hurgronje, *De Islam in Nederl.-Indië*, blz. 35 v. (Groote Godsdiensten, Serie II, 411 v.).

[2]) Zulke goederen in de doode hand vormen een *waḳf* (meerv.: *woeḳoef* of *awḳâf*). *Waḳf* is bovendien de rechtshandeling zelve, het tot *waḳf* maken, welke in de wet ook wel wordt aangeduid met de benamingen *tasbîl*, d. i. bestemmen voor den weg Gods (den „*sabîl-Allâh*"), en *taḥrîm*, d. i. *ḥarâm* verklaren, d. w. z. bepalen, dat vervreemding van de zaak voortaan verboden zal zijn. — In denzelfden zin als *waḳf* komt ook *ḥabs* voor, d. i. zoowel: iets voor een bepaald doel „vast verbinden" als ook: de aldus voor een doel „verbonden" zaak zelve.

als geoorloofd waren te beschouwen, werd aanvankelijk in den Islam in verschillenden zin beantwoord. De bevoegdheid, om goederen aan het handelsverkeer te onttrekken en aan zulke zaken eene blijvende bestemming te geven, waardoor feitelijk alle volgende geslachten in hunne vrije beschikking te dien opzichte worden beperkt, is inderdaad een zeer buitengewoon recht. De eigenaardig daaraan verbonden bezwaren zijn ook aan vele moslimsche geleerden niet ontgaan. Sommigen zagen daarin zelfs eene verkorting van de rechten van iemands onmiddellijke erfgenamen. Deze opvatting werd echter door anderen bestreden onder opmerking, dat er vóór den dood des erflaters geen sprake kan zijn van verkregen rechten van erfgenamen, daar de erflater immers gedurende zijn leven naar eigen verkiezing over zijn vermogen mag beschikken, schulden aangaan, zijne goederen bezwaren of wegschenken, enz.

Als beslissend argument voor de rechtsgeldigheid van *wakf*'s in den Islam gold ten slotte vooral de volgende overlevering. ᶜOemar, de latere tweede chalief (of volgens anderen diens zoon ᶜAbd Allâh), had na de verovering van Chaibar een stuk land aldaar gekregen, welks bezit hij bijzonder op prijs stelde. Toch besloot hij, het als vrome gave voor een godsdienstig doel te bestemmen en raadpleegde daarover den Profeet. Op diens aanwijzing maakte hij het land tot een *wakf* onder bepaling, dat het voortaan niet meer verkocht, weggeschonken of vererfd mocht worden en dat de opbrengst daarvan uitsluitend voor de armen en voor godsdienstige doeleinden zou bestemd zijn. — De Profeet zelf had dus door deze raadgeving aan ᶜOemar het *wakf*-maken als eene in den Islam rechtsgeldige instelling bekrachtigd. Ook andere gevallen, waarin tijdgenooten van Mohammed met diens goedkeuring *wakf*'s stichtten, zijn in de moslimsche overlevering bekend [1]).

Rechtspersoonlijkheid van *wakf*'s. De tot *wakf* gemaakte zaak kan tengevolge der daaraan gegeven bestemming niet langer een bestanddeel van het vermogen van den *wakf*-maker blijven

[1]) Bovendien geldt Koran III, 86: „Zij zullen eerst ten volle godvruchtig zijn, wanneer zij uitgeven, wat hun het liefste is", als bewijs voor de Moslims, dat het eene goede daad is, iets tot *wakf* te maken. Op grond van dit Koranvers achtte Aboe Ṭalḥah — zooals Bâdjoerî opmerkt — zich dan ook geroepen, een landgoed te Medînah, het kostbaarste wat hij bezat, tot een *wakf* „op den weg Gods" te bestemmen.

uitmaken. Deze schenkt haar als het ware weg ten behoeve van het door hem beoogde doel. Het gevolg hiervan is, dat een *wakf*, zooals het in de wet gewoonlijk wordt uitgedrukt, uitsluitend als „eigendom van Allâh" moet worden beschouwd. Sommige wetgeleerden voegen ter verduidelijking nog daaraan toe, dat iemands eigendom op eene zaak, welke hij tot *wakf* bestemt, door die beschikking weliswaar eindigt, maar toch niet op Allâh overgaat, inzooverre deze laatste immers slechts „eigenaar der *wakf*'s" kan worden genoemd in den zin, waarin hij in laatster instantie eigenaar van de geheele schepping is, maar niet anders. De in de wet voorkomende uitdrukking: „de *wakf*'s zijn eigendom van Allâh" is volgens hen dan ook slechts op te vatten als eene volstrekte ontkenning van het bestaan van een persoonlijk eigendomsrecht (Arab.: *milk*) — hetzij van den *wakf*-maker zelf, hetzij van iemand anders van Gods schepselen — op *wakf*-goederen.

Aldus de opvatting der moslimsche wetgeleerden [1]). Wil men deze wat scherper en in de gebruikelijke juridische terminologie formuleeren, dan komt zij daarop neer, dat een *wakf* door het eindigen van het eigendomsrecht van den *wakf*-maker feitelijk eene stichting met eigen rechtspersoonlijkheid wordt, welke, evenals ieder ander rechtsbevoegd persoon, eenerzijds vermogensrechten en daardoor ook inkomsten kan bezitten, en anderzijds tevens voor verbintenissen aansprakelijk kan zijn.

Eene uitdrukkelijke erkenning van de rechtspersoonlijkheid van

---

[1]) Volledigheidshalve is daarbij te vermelden, dat volgens sommige andere wetgeleerden de bloote eigendom van de *rakabah* (d. i. den nek) der tot *wakf* gemaakte zaak — zij het dan ook onder bezwaar van het daarop gevestigde *wakf*-recht — wel degelijk aan den *wakf*-maker (en na hem aan zijne erfgenamen of andere rechtverkrijgenden) blijft toebehooren. Aanleiding tot deze afwijkende en in gezaghebbende *fikh*-boeken niet als juist erkende opvatting gaf blijkbaar de omstandigheid, dat de tot *wakf* gemaakte zaak, nadat zij aan hare bestemming heeft voldaan, in bijzondere gevallen — zooals hieronder (blz. 282) bij de behandeling van het eindigen der *wakf*'s nader zal blijken — weder aan de dan nog in leven zijnde naaste bloedverwanten van den oorspronkelijken *wakf*-maker kan terugkeeren.

Ten slotte werd door anderen nog als eene derde meening verdedigd, dat de met een *wakf* begunstigde personen als de ware eigenaars daarvan zouden moeten worden beschouwd. Tegen deze opvatting werd door de groote meerderheid echter terecht aangevoerd, dat de met eene stichting begunstigde personen wel eigendomsrecht op de *manfa'ah* (het nut, de opbrengsten), maar niet op de *rakabah* (den nek) van het *wakf*-goed hebben. Zie over deze onderscheiding van twee eigendomsrechten op ééne zaak: hierboven, blz. 267.

een *wakf* zal men in de *fikh*-boeken begrijpelijkerwijze tevergeefs zoeken — zelfs in ons eigen wetboek van burgerlijk recht ontbreekt zulk eene erkenning ten aanzien van stichtingen — maar het werkelijke bestaan van alle uit de rechtspersoonlijkheid van *wakf*'s voortvloeiende rechtsgevolgen ligt in de voorschriften der Mohammedaansche wet zelve opgesloten. Zoo geldt het bijv. als geoorloofd en tevens als rechtsgeldig, om giften aan een *wakf* te schenken [1]) en de hieronder nader te vermelden administrateur van een *wakf* is als zoodanig bevoegd, om verbintenissen ten laste der door hem beheerde stichting aan te gaan, bijv. wanneer hij het noodig acht, eene onder zijn toezicht staande moskee te laten herstellen of verbouwen.

Vereischten voor de geldigheid van *wakf*'s. De geldigheid van een *wakf* is van verschillende in de wet nader omschreven voorwaarden afhankelijk. Deze betreffen de vier hoofdbestanddeelen (de zgn. „zuilen") der rechtshandeling, nl.: 1. hem, die de zaak tot *wakf* maakt (Arab.: *al-wâkif*) — 2. de zaak zelve (Arab.: *al-wakf* of eigenlijk: *al-mawkoef*) — 3. den persoon, aan wien de stichting zal ten goede komen (Arab.: *al-mawkoef ʿalaihi*) — en 4. den vorm (Arab.: *aṣ-ṣîghah*), waarin de stichter zijnen wil te kennen geeft.

1. Alleen wie ten volle gerechtigd is over zijne goederen te beschikken kan eene hem toebehoorende zaak tot *wakf* maken. Is de eigenaar minderjarig, krankzinnig of om andere redenen in zijne handelingsbevoegdheid beperkt, dan kan hij geen geldige stichting maken. Wel erkent de wet echter de geldigheid van stichtingen, welke door niet-Moslims zijn gemaakt, mits het doel van zulke *wakf*'s slechts niet met den Islam in strijd is.

2. De zaak zelve, hetzij onroerend hetzij roerend, moet nauwkeurig worden aangewezen en van dien aard zijn, dat zij niet onmiddellijk bij gebruik wordt verteerd en dat degenen, voor wie zij als *wakf* bestemd is, een wettig geoorloofd gebruik ervan

---

[1]) Als eigenaardige voorbeelden daarvan vermeldt Bâdjoerî's *fikh*-commentaar o.a. giften voor paarden, welke een *wakf* voor den krijgsdienst tegen de ongeloovigen vormen, of voor slaven, die als *wakf* aan de moskee te Mekka zijn verbonden. Noch de paarden noch de slaven kunnen eigendom verwerven, maar uitsluitend de als afzonderlijke rechtspersoon op te vatten stichting wordt eigenaar der schenkingen. Op dezelfde wijze verwerft, in geval van schenkingen aan eene moskee, het bedehuis — dus de stichting zelve, niet bijv. de gemeente, welke in de moskee pleegt bijeen te komen — den eigendom der schenkingen.

kunnen maken. Daarom kunnen bijv. waskaarsen (ter verlichting van eene moskee) evenmin als verboden boeken of verboden muziekinstrumenten geldig tot *wakf* worden gemaakt.

3. De met een *wakf* begunstigde personen moeten nauwkeurig worden aangewezen [1]) en tevens tot het genot der zaak bevoegd zijn. Men mag bijv. geen *wakf* van Koranexemplaren of van een moslimschen slaaf ten behoeve van ongeloovigen maken. Wie aangewezen is, om het eerst van de stichting te genieten, moet bovendien op het oogenblik, waarop de beschikking wordt genomen, terstond in het genot van de tot *wakf* bestemde zaak kunnen treden [2]). Strekt de stichting ten algemeenen nutte of althans ter behartiging van een publiek belang, dan is eene nauwkeurige aanwijzing van alle daarmede te begunstigen personen uit den aard der zaak niet mogelijk en moet dus vervallen. Een noodzakelijk vereischte is dan echter, dat de bestemming der stichting geen volgens den Islam ongeoorloofd doel is. Ongeldig ware volgens de wet bijv. een *wakf* ter bevordering van den Christelijken of Joodschen eeredienst. Daarentegen behoeft de bestemming niet uitsluitend van godsdienstigen of liefdadigen aard te zijn; men mag evengoed een *wakf* ten bate „der rijken" als een ten behoeve „der armen" stichten. Het *wakf*-maken is, naar wettelijke opvatting, reeds op zichzelf eene Gode welgevallige daad, ook al komt dit in de bestemming der stichting niet tot uitdrukking.

4. De bewoordingen, waarin de *wakf*-maker zijnen wil te kennen geeft, behooren de bedoeling der rechtshandeling duidelijk kenbaar te maken; eene bepaalde formule is niet daartoe voorgeschreven. Als onvoldoende echter geldt het volgens de wet, alleen te verklaren, dat eene zaak voortaan als *wakf* aan het handelsverkeer zal onttrokken zijn; ook het doel toch der stichting of de daarmede begunstigde personen moeten uitdrukkelijk worden vermeld [3]).

---

[1]) Het is echter voldoende, wanneer de *wakf*-maker verklaart, dat hij eene zaak tot *wakf* voor een nader aangewezen persoon A. en daarna „voor al diens eventueele nakomelingen" bestemt.

[2]) Een *wakf* ten behoeve van een nog niet geboren kind — of bijv. van zulk een kind en zijne of hare nakomelingen — is volgens de wet niet als geldig te beschouwen (vgl. daarentegen bij testamenten, hierboven, blz. 261, nt. 3).

[3]) Deze wettelijke bepaling wordt echter niet zelden veronachtzaamd. Zoo komt het dikwijls voor, dat men in boeken (bijv. in Korans) uitsluitend de vermelding aantreft, dat het boek een *wakf* is, zonder nadere aanwijzing, te wiens behoeve, of met welk doel, de eigenaar het onvervreemdbaar heeft gemaakt.

Voorts mag men in het algemeen geene opschortende of ontbindende voorwaarde noch eene tijdsbepaling aan de beschikking verbinden. Ongeoorloofd zou dus zijn, te bepalen, dat eene zaak eerst op zekeren datum of onder zekere voorwaarde *wakf* zal worden, of dat zij na zekeren termijn of na de vervulling van eene nader aangeduide voorwaarde zal ophouden *wakf* te zijn. Wil iemand echter bepalen, dat eene hem toebehoorende zaak eerst bij zijn overlijden tot *wakf* zal worden, dan bestaat daartegen volgens de wet geen bezwaar. Zijne beschikking is in dat geval echter aan de algemeene regelen betreffende het maken van een testament onderworpen. Hij blijft dan tot zijnen dood bevoegd, de stichting te herroepen en kan anderzijds op deze wijze niet over meer dan een derde gedeelte van hetgeen hij bij zijn overlijden nalaat beschikken.

Bovendien wordt in de wet nog eene uitzondering gemaakt voor stichtingen ten algemeenen nutte, welke op grond van hare godsdienstige of liefdadige strekking — evenals beschikkingen betreffende de vrijlating van slaven — zooveel mogelijk als geldig erkend verdienen te worden, ook al zijn zij naar den vorm niet volkomen in overeenstemming met de wettelijke eischen tot stand gekomen. De ten aanzien van zulke stichtingen door den *wakf*-maker gemaakte voorwaarden en tijdsbepalingen toch moeten volgens de wet als nietig en van onwaarde, de stichting zelve daarentegen als geldig worden beschouwd. In alle andere gevallen maakt de toevoeging van zulke voorwaarden of tijdsbepalingen de geheele beschikking ongeldig.

Voor de geldigheid der rechtshandeling eischt de wet behalve den *îdjâb* (het aanbod) van den *wakf*-maker ook den *kaboel* (de aanname) van dengene, te wiens behoeve de zaak tot *wakf* is bestemd. Deze wettelijke eisch vervalt uit den aard der zaak bij *wakf*'s voor algemeene doeleinden.

Voor het geldig tot stand komen van een *wakf* is ten slotte in het geheel geen uitdrukkelijke wilsverklaring noodig, indien de bedoeling van den *wakf*-maker reeds zonder zulk eene verklaring duidelijk blijkt. Zoo kan bijv. eene moskee met den daartoe behoorenden grond volgens de wet niet anders dan een *wakf* zijn. Laat iemand dus op zijne kosten eene voor den openbaren eeredienst bestemde moskee bouwen, dan kan zijne bedoeling daaruit reeds met voldoende zekerheid worden afgeleid en behoeft hij geene uitdrukkelijke verklaring af te leggen,

dat de door hem gestichte moskee met den bijbehoorenden grond voortaan als *wakf* aan het handelsverkeer zal zijn onttrokken [1]).

Het beheer en de vertegenwoordiging in rechte van vrome stichtingen. In de wet wordt het aan den *wakf*-maker zelf overgelaten, om ten aanzien van het onderhoud en het winstgevend maken van een *wakf*, het uitkeeren van de opbrengsten daarvan aan de rechthebbenden en het toezicht op een en ander, de noodige aanwijzingen te geven. Want, al is de *wakf*-maker niet langer als eigenaar der zaak te beschouwen en al heeft hij geene bevoegdheid meer, om voortaan nog daarover te beschikken, toch blijven de bepalingen, welke hij éénmaal bij het maken der stichting heeft gegeven, hare bindende kracht behouden, zoolang de zaak *wakf* is. „De door den stichter vastgestelde regelen zijn voor een *wakf* als bepalingen der wet" heet het in dien zin in de *fikh*-boeken. Deze regelen kunnen dus vóor ieder bijzonder geval verschillend zijn.

Het toezicht op de stichting kan de stichter ook aan zichzelf voorbehouden. Hij is dan bevoegd, anderen als zijne plaatsvervangers aan te stellen en hen af te zetten. De met het toezicht op een *wakf* belaste persoon wordt in de wet *nâẓir* genoemd (d. i. hij, die erop toeziet, ervoor zorgt). Is er voor een *wakf* geen *nâẓir* aangewezen, dan behoort de ter plaatse gevestigde *ḳâdhî* zich ambtshalve met het toezicht daarop te belasten.

De *nâẓir* is van rechtswege de vertegenwoordiger der stichting en als zoodanig bevoegd tot het verrichten van alle rechtshandelingen, welke bij het beheer der stichting wenschelijk of noodzakelijk blijken. Ook wanneer een *wakf* in een rechtsgeding wordt betrokken, is de *nâẓir* de van rechtswege aangewezen persoon, om namens de stichting als eischende of verwerende partij in rechte op te treden.

Het tenietgaan van een *wakf*. Daar eene tot *wakf* gemaakte zaak voor altijd aan het handelsverkeer is onttrokken, blijft zij in het algemeen *wakf*, totdat zij tenietgaat. Is het doel der stichting

---

[1]) Niets slechts moskeeën maar ook andere voor algemeene doeleinden bestemde zaken, zooals bijv. begraafplaatsen en openbare drinkfonteinen, gelden volgens de Mohammedaansche wet, reeds op grond harer bestemming, als *wakf*'s. Zie verder: *Aanteekeningen op eenige vonnissen betreffende Mohamm. recht* (Adatrechtbundel VII [1913], blz. 295).

echter reeds vóór dien tijd bereikt en bestaat er dus feitelijk geene reden meer, om de zaak nog langer als *wakf* aan het verkeer te onttrekken, dan doet zich de vraag voor, welke bestemming daaraan moet worden gegeven. Volgens sommige wetgeleerden is dit een niet denkbaar geval, omdat de stichter verplicht is, de bestemming der stichting zóó te omschrijven, dat daaruit bij voortduring voordeel kan worden getrokken. De met de stichting begunstigde personen moeten dus volgens hen steeds eene reeks zonder einde vormen.

Volgens de meest gezaghebbende opvatting echter is dit geen onvoorwaardelijk vereischte voor de geldigheid van een *wakf*, maar is het geoorloofd, eene stichting bijv. uitsluitend ten behoeve van een nader aangewezen persoon „en diens nakomelingen" in het leven te roepen [1]). Volgens die opvatting eindigt zulk eene stichting van rechtswege bij het uitsterven dezer nakomelingen en moeten de *wakf*-goederen dan aan de naaste bloedverwanten — zoowel in de manlijke als de vrouwelijke lijn [2]) — van den oorspronkelijken *wakf*-maker worden uitgekeerd, mits deze althans hunne aanspraken te dien opzichte kunnen bewijzen. Is dit niet het geval, dan moeten die goederen voor vrome doeleinden, met name tot ondersteuning van armen en behoeftigen, of wel ten nutte der moslimsche gemeente in het algemeen, worden bestemd.

In den regel mag echter geen nieuwe bestemming aan een *wakf* worden gegeven, zoodat bijv. de voor eene moskee benoodigde grond ten eeuwigen dage voor het oorspronkelijke doel buiten het verkeer moet blijven, ook al staat er geen moskee meer op.

De *wakf*'s komen in alle Mohammedaansche landen veelvuldig voor en plegen er, daar van overheidswege meestal weinig zorg aan de behartiging van publieke belangen wordt besteed, in velerlei levendig gevoelde maatschappelijke behoeften te voorzien. Als *wakf*'s worden door vrome Moslims met name wel gesticht: moskeeën, inrichtingen voor godsdienstonderwijs, hospitalen, openbare drinkfonteinen, waterleidingen, begraafplaatsen, karavansera's en bovendien de fondsen tot instandhouding van dergelijke nuttige instellingen.

---

[1]) Zie hierboven, blz. 279, nt. 1.

[2]) De gewone erfrechtsregelen gelden hierbij niet; vgl.: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 612.

Jammer slechts, dat het beheer der *wakf*'s meestal zooveel te wenschen overlaat [1]. Bitter klagen de wetgeleerden van alle eeuwen in hunne werken over het wanbeheer der „goddelooze *kâdhî*'s" van hunnen tijd, door wier onwettige handelingen „de meeste *wakf*'s der geloovigen worden verijdeld".

Ook bij de Mohammedaansche bevolking in Nederl.-Indië worden niet alleen onroerende goederen (zooals *sawah*'s, tuinen en huizen) maar ook roerende (bijv. benoodigdheden voor den dienst in de *mĕsigit*'s en voor *kandoeri*'s, Korans en andere *kitab*'s) tot *wakf* — Mal., Jav.: *wakap* — bestemd [2].

Om te voorkomen, dat door Inlandsche bezitters in strijd met het algemeen belang stukken grond voorgoed aan het verkeer zouden worden onttrokken, welke — wanneer zij niet meer voor de aanvankelijk daaraan gegeven bestemming worden gebezigd — nutteloos moeten blijven liggen, heeft de Indische Regeering in eene Circulaire van 31 Jan. 1905 (zie: Ind. Bijbl. n°. 6196) aan de Hoofden van Gewestelijk Bestuur op Java opgedragen, voortaan door de Regenten toezicht te doen houden op het stichten van *wakap*'s. De bedoeling van dien maatregel is geenszins, om de Mohammedaansche bevolking belemmeringen in den weg te leggen, wanneer zij door *wakap*'s godsdienstige doeleinden wil bevorderen, maar uitsluitend, om te bewerken, dat bij de stichting van *wakap*'s overleg worde gepleegd met het Inlandsche Bestuur, daar dit het meest bevoegd is, om in elk gegeven geval de wenschelijkheid van een *wakf* uit het oogpunt van algemeen belang te beoordeelen.

De Regenten hebben met het oog hierop aanteekening te houden van alle in hunne regentschappen bestaande bedehuizen — met vermelding van hetgeen omtrent den oorsprong van elk bedehuis bekend is, of het voor den Vrijdagsdienst wordt gebezigd en of de grond, waarop het staat (al dan niet met bijbehoorend erf) als *wakap* wordt aangemerkt — en van alle vaste goederen, welke door de Inlandsche bezitters in de doode hand gebracht zijn (hetzij als *wakap* of onder een anderen naam) met

---

[1]) Zie bijv. over de lotgevallen der onder de benaming *madrasah* bekende *wakf*-huizen te Mekka: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 231 v.; vgl. I, 164 v.

[2]) Een overzicht van de *wakap*'s, welke in verschillende streken van den Indischen Archipel worden aangetroffen, is te vinden in de Leidsche dissertatie van Koesoemah Atmadja, *De Mohamm. vrome stichtingen in Indië*, 's Gravenhage, 1922, blz. 13—34.

nadere omschrijving van die goederen en hare bestemming. Wenschen Inlanders vaste goederen in de doode hand te brengen of nieuwe bedehuizen te stichten, dan behoeven zij daartoe voortaan — in het algemeen belang — voorafgaande vergunning van hunnen Regent.

Het beheer van *wakap*-goederen laat ook in Nederl.-Indië dikwijls te wenschen over, zooals o. a. uit daarover gevoerde rechtsgedingen wel eens bleek [1]). Voorzoover het toezicht op de *wakap*'s en het beheer dier stichtingen volgens de wet door den *ḳâdhî* zou moeten worden uitgeoefend, behooren op Java de *panghoeloe*'s en elders in den Archipel de godsdienstambtenaren, die gelijksoortige functiën als de *panghoeloe*'s bekleeden, zich met de zorg daarvoor te belasten [2]).

Eenige overeenkomst met *waḳf*-instellingen hebben in sommige opzichten de zgn. vrije *desa*'s, welke meestal door vroegere vorsten, om godsdienstige redenen, voorgoed aan het gezag der gewone bestuurshoofden onttrokken en aan bijzondere regelen onderworpen zijn. Daartoe behooren de *kĕpoetihan*- (of *poetihan*-) *desa*'s, waar dezelfde regelen als in de *pĕkaoeman*'s op de hoofdplaatsen — zie hierboven, blz. 98, nt. 1 — heerschen [3]) en andere dorpen, waar de bevolking in het bijzonder is belast met diensten van religieusen aard, zooals bijv. het instandhouden van eene inrichting voor godsdienstonderwijs of de bewaking van een heilig graf, en op grond daarvan hetzij vrijdom van belastingen, hetzij andere privilegiën geniet. Aan de voortdurend door de bevolking dezer *desa*'s te bewijzen diensten kan in zekeren zin het karakter van eene stichting voor godsdienstige doeleinden worden toege-

---

[1]) Zie o. a. K. L. J. Enthoven, *Het adatrecht der Inlanders in de Jurisprudentie* (Dissertatie-Leiden, 1912), blz. 63, 151, 160; Koesoemah Atmadja, t. a. p., blz. 64 vv.

[2]) Of de — in afwachting eener algeheele herziening van de rechtspraak der priesterraden op Java en Madoera voorloopig vastgestelde en in Ind. Stbl. 1922, n⁰. 229 opgenomene — regeling van het toezicht op het beheer dier colleges over gelden en goederen van bijzondere personen ook op het beheer van *wakap*-goederen toepasselijk moet worden geacht, is o. a. op grond van den considerans twijfelachtig. Vgl.: Koesoemah Atmadja, t. a. p., blz. 51 vv.

[3]) In Atjèh worden op die wijze ingerichte dorpen *wakeuëh* genoemd. Zie over een en ander: C. Snouck Hurgronje, *De Islam in Nederl.-Indië*, blz. 22 (Groote Godsdiensten, Serie II, 398) en over de beteekenis van *poetihan*: hierboven, blz. 56.

kend. De oorsprong van sommige dezer *wakf*-dorpen gaat ongetwijfeld reeds tot in vóór-Mohammedaanschen tijd terug[1]).

---

§ 63. Het ribâ-verbod (verbod van rente en woeker).

Niet alleen eigenlijke woeker, maar zelfs elk beding van rente of eenig ander voordeel bij terleengeving van geld of geldswaardige zaken wordt in den Islam als *ribâ* (d. i. letterlijk: toename, vermeerdering; overdrachtelijk: „woeker") veroordeeld en overtreding van het *ribâ*-verbod geldt volgens de wet zelfs als eene met moord, ontucht of afgoderij gelijkstaande „groote zonde" (Arabisch: *kabîrah*).

In Mohammeds omgeving schijnt de woeker vooral in den vorm van ruilovereenkomsten te zijn voorgekomen. Men gaf iemand bijv. geld of koopwaren (dadels of gerst) onder voorwaarde, dat hij na een nader overeengekomen tijd een grooter bedrag van dit geld (resp. eene grootere hoeveelheid koopwaren) zou teruggeven. Dit werd als eene soort van koop of ruil (Arab.: *bai*ͨ) opgevat. Kon de schuldenaar ten bepaalden dage zijne verplichting niet nakomen, dan werd hem weliswaar uitstel verleend, maar het bedrag van zijne schuld tevens verdubbeld.

In verschillende Koranopenbaringen werd deze woekerhandel streng verboden. Zie bijv. Koran II, 276: „Zij zeggen: tusschen *bai*ͨ (d. i.: koop, ruil) en *ribâ* bestaat geen verschil, — maar Allâh veroorlooft den *bai*ͨ en verbiedt den *ribâ*!... Zij, die zich voortaan nog aan woeker schuldig maken, zijn voor de Hel bestemd; zij zullen eeuwig daarin verblijven". Vgl.: Koran II, 276—279; III, 125; IV, 159, XXX, 38.

Over de vraag, wat in den Islam als verboden *ribâ* moest worden beschouwd, heeft aanvankelijk een belangrijk verschil van meening bestaan. Ibn ʿAbbâs en anderen toch meenden, dat voortaan uitsluitend de bovenbedoelde, in den heidentijd

---

[1]) Zie daarover nader: B. Schrieke, *Iets over het Perdikan-instituut* (Tijdschr. Batav. Gen., 58 [1918], blz. 391—423); vgl.: L. W. C. van den Berg, *De Mohamm. geestelijkheid en de geestelijke goederen op Java en Madoera*, 2de dr., blz. 39 vv. en over de *wakeuëh*-landen in Atjèh: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 128 vv. (*The Achehnese*, I, 121 vv.).

gebruikelijke verdubbeling van het bedrag der schuld, ingeval de schuldeischer uitstel van betaling verleende, als *ribâ* zou verboden zijn [1]). Maar volgens de opvatting der groote meerderheid, welke op den duur de algemeen heerschende werd, zou men zich voortaan in den Islam geen voordeel hoegenaamd meer, noch bij terleengeving, noch bij ruil van geld of goederen, mogen bedingen.

Het ontstaan dezer laatste opvatting bij de moslimsche wetgeleerden schijnt wel te moeten worden toegeschreven aan invloed van de Talmoedische woekerleer, waarin het gebod van Leviticus XXV, 37: „Uwen broeder zult gij uw geld niet op rente en uwe spijze niet op overwinst geven" tot in bijzonderheden was uitgewerkt. Overleveringen werden in omloop gebracht, volgens welke de Profeet uitdrukkelijk zou hebben verboden, goud tegen goud, zilver tegen zilver, of dadels tegen dadels, enz. te ruilen, tenzij beide partijen elkander daarbij gelijktijdig dezelfde hoeveelheid overhandigden. Zooals hierboven (blz. 42) reeds werd vermeld, was in die overleveringen slechts sprake van transacties met: goud, zilver, tarwe, gerst en dadels (in sommige ook van ruilhandel met rozijnen of zout). Op grond daarvan nu leerden sommige *faḳîh*'s, dat het *ribâ*-verbod slechts op het ruilen van deze uitdrukkelijk in de overlevering opgenoemde artikelen betrekking had [2]). Andere daarentegen achtten zulk eene beperking van het verbod ontoelaatbaar. Zoo zouden goud, zilver, enz. volgens de Ḥanafitische opvatting in de overlevering blijkbaar slechts als voorbeelden van alle „door maat of gewicht te bepalen" artikelen en volgens de Sjâfiᶜieten slechts als voorbeelden van alle „zaken van waarde" of „voedingsmiddelen" zijn vermeld [3]).

In allen gevalle moet volgens de wet worden onderscheiden tusschen 1. *ribâ* bij ruiltransacties en 2. *ribâ* bij overeenkomsten van verbruikleen in eigenlijken zin.

---

[1]) Volgens hunne meening bestond de verboden *ribâ* dus slechts in de zgn. *nasîʾah*, d. i. in de overeenkomst, waarbij eene schuld „uitgesteld", maar tegelijkertijd ook verdubbeld werd.

[2]) Dit was de opvatting der Ẓâhirieten, die zich ook in dit opzicht streng aan den letterlijken zin der overlevering hielden. Zie: I. Goldziher, *Die Zâhiriten*, blz. 41—42.

[3]) De goederen, op welke het *ribâ*-verbod toepasselijk is te achten, worden in de wet *mâl ribawî* genoemd. Met „voedingsmiddelen" moeten ook sommige geneesmiddelen worden gelijkgesteld. Het ruilen van gouden en zilveren muntstukken wordt met de speciale benaming *ṣarf* (d. i. wisselen) aangeduid.

1. In geval van r u i l is het *ribâ*-verbod uitsluitend toepasselijk op transacties met goud en zilver of andere „zaken van waarde" en voedingsmiddelen. Daarbij zijn twee gevallen te onderscheiden: *a.* betreft het den ruil van twee gelijksoortige artikelen (bijv. goud tegen goud of dadels tegen dadels), dan is deze slechts geoorloofd onder voorwaarde, dat de partijen elkander t e r z e l f d e r t i j d, d e z e l f d e h o e v e e l h e i d daarvan overhandigen; *b.* bij het ruilen van ongelijksoortige zaken daarentegen (bijv. goud tegen zilver of dadels tegen gerst) behoeven de partijen elkander weliswaar niet d e z e l f d e h o e v e e l h e i d te geven, maar moet de wederzijdsche overhandiging toch eveneens g e l i j t i j d i g plaats vinden [1].

2. Geldt het eene overeenkomst van v e r b r u i k l e e n, dan mag hij, die ter leen geeft, zich volgens de wet geen voordeel hoegenaamd daarvoor bedingen [2]. Het verbod is in dit geval ook niet (zooals bij ruiltransacties) uitsluitend op zaken van waarde en voedingsmiddelen toepasselijk maar op alle zaken, welke men in verbruikleen kan geven.

Indien dus een Moslim geld aan eenen geloofsgenoot leent, mag dat volgens de wet slechts eene welwillendheid zijn, welke uitsluitend aan den debiteur ten goede komt en daarom dan ook als aanbevelenswaardig geldt. Wil de schuldenaar bij de terugbetaling zijne dankbaarheid voor de genoten ondersteuning aan zijnen schuldeischer betoonen door hem meer terug te geven dan hij ontvangen heeft, dan bestaat daartegen van het standpunt der wet geen bezwaar. Integendeel geldt dit voor den schuldenaar

---

[1]) Bij het ruilen van *mâl ribawî* kan men zich dus op drie verschillende wijzen aan *ribâ* schuldig maken: 1. door uitstel voor de tegenpraestatie te bedingen; dit wordt in de wet *riba'n-nasâ'* (d. i. uitstel-*ribâ*) genoemd; 2. daardoor, dat de partijen weliswaar niet uitdrukkelijk zulk eene overeenkomst sluiten, maar toch van elkander scheiden, alvorens elkander de te ruilen zaken te hebben overhandigd; dit heet in de wet: *riba'l-jad* (d. i. *ribâ* ten aanzien van de overhandiging) en 3. door gelijksoortige zaken in ongelijke hoeveelheden tegen elkaar te verruilen; dit heet: *riba'l-fadhl* (d. i. overwinst-*ribâ* of *ribâ* ten gevolge van de „grootere hoeveelheid" nl. van de tegenpraestatie). — Ook is het verboden, gelijke hoeveelheden van gelijksoortige zaken te ruilen, indien het blijkt, dat bijv. de dadels van de eene partij beter dan die van de andere zijn. In zulk een geval toch moet hij, die andere dadels wenscht, de zijne eerst verkoopen en dan voor de opbrengst daarvan dadels van de door hem gewenschte hoedanigheid koopen.

[2]) Overtreding van dit verbod geldt als *riba'l-ḳardh* (d. i. woeker bij verbruikleen); vgl. o. a.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, I, 425—427.

zelfs als prijzenswaardig, mits het voordeel slechts niet vooruit, bij het sluiten der overeenkomst, uitdrukkelijk bedongen wordt.

Dit laatste is onvoorwaardelijk verboden. Als voorbeeld van eene overeenkomst, welke een ongeoorloofd voordeel aan den geldschieter verschaft, wordt in de wet het in de middeleeuwen niet zelden voorkomende geval genoemd, waarin een koopman iemand geld „leent" tegen afgifte van eenen wisselbrief[1]. Daar de koopman namelijk hierdoor wordt bevrijd van de kosten en gevaren, welke aan het overbrengen van het geld naar de in den wisselbrief aangegeven plaats zijn verbonden, verkrijgt hij op deze wijze door het uitleenen van geld een wettelijk ongeoorloofd voordeel, ook al ontvangt hij ter plaatse van betaling van den wissel niet meer terug dan wat hij oorspronkelijk ter leen heeft gegeven.

Dat men ten allen tijde in Mohammedaansche landen heeft getracht, dit voor den handel zoo belemmerende voorschrift der wet te ontduiken, is begrijpelijk. Ook aan rechtstreeksche overtreding van het *ribâ*-verbod heeft het stellig nooit ontbroken. Toch zijn de meeste Mohammedanen zich zeer goed bewust, zwaar tegen den godsdienst te zondigen, wanneer zij geld op interest uitzetten. Vromen vermijden het dan ook zorgvuldig, om in openlijken strijd met de letter van dit verbod te handelen.

Er bestaan echter kunstgrepen, om zonder aanstoot te geven het wettelijk verbod te ontduiken. Sommige dier middelen worden in de *fiḳh*-boeken niet alleen vermeld, maar zelfs uitdrukkelijk veroorloofd verklaard. Vooral op twee dier wijzen, om het *ribâ*-verbod te ontduiken, verdient hier te worden gewezen:

1. Een dezer kunstgrepen bestaat in het sluiten van twee fictieve koopovereenkomsten met betrekking tot dezelfde zaak. De geldschieter „verkoopt" daarbij bijv. een stuk goed aan den geldnemer onder voorwaarde, dat deze laatste later den koopprijs zal betalen, maar „koopt" hetzelfde goed inmiddels weder voor eenen lageren, terstond te betalen prijs van hem terug. De lagere koopprijs, welken hij aldus in contant geld uitbetaalt, is feitelijk de som, welke hij ter leen geeft, en het verschil tusschen deze som en den hoogeren koopprijs, welken de geldnemer later aan den geldschieter moet betalen, is inderdaad niets anders dan de bedongen interest.

---

[1]) Arabisch: *soeftadjah*. Zie daarover nader bij: R. Grasshoff, *Die Suftaǵa und Ḥawâla der Araber*, blz. 25; vgl.: as-Sjîrâzî, *Tanbîh*, blz. 110.

Dergelijke overeenkomsten waren in de middeleeuwen ook in Europa niet onbekend en blijkbaar — daar men ze placht aan te duiden met de benaming mohatra, d. i. het Arabische *moechâṭarah*, d. w. z. met iemand een contract sluiten, waaraan risico is verbonden [1]) — oorspronkelijk aan de praktijken der Arabische geldschieters ontleend.

Verscheidene wetgeleerden en daaronder de *imâm* as-Sjâfiʿî waren van oordeel, dat tegen dit schijncontract van wettelijk standpunt niets viel in te brengen — dit werd dan ook de leer van den Sjâfiʿitischen *madzhab* —, anderen echter (en daaronder de grondleggers der drie overige, thans nog bestaande *fiḳh*-scholen) veroordeelden deze rechtshandeling onvoorwaardelijk als eene „zuster van den *ribâ*" en een der „nietige middelen" ter ontkoming aan het *ribâ*-verbod.

Ook onder de Mohammedaansche bevolking in den Indischen Archipel wordt deze fictieve dubbele koopovereenkomst wel in toepassing gebracht, vooral door Arabische geldschieters [2]).

2. Eene andere wijze, om het *ribâ*-verbod te ontduiken, bestaat in het sluiten van eene overeenkomst, waarbij de geldnemer eene hem toebehoorende zaak aan den geldschieter in pand geeft, hem vergunnende, de verpande zaak gedurende zekeren tijd tevens te benuttigen en de opbrengst daarvan ten eigen bate aan te wenden. Overtreffen de voordeelen, welke de geldschieter aldus uit de hem in pand gegeven zaak geniet, de waarde van hetgeen hij heeft ter leen gegeven, dan ontvangt hij op die wijze behalve de aflossing ook rente van het door hem uitgeleende kapitaal [3]).

---

[1]) Zie nader over deze overeenkomst — den zgn. contractus mohatrae — bij: J. Kohler, *Moderne Rechtsfragen bei islamischen Juristen*, Würzburg, 1885, blz. 5—6; vgl. verder: Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, sub voce: mohatra; R. Dozy et W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'Arabe*, Leide, 1869, blz. 316. — Eene andere benaming voor deze rechtshandeling is *ʿînah*. Zie daarover: E. W. Lane, *Arabic Lexicon*, I, Part V, 2217, 3de kolom; as-Sjaukânî, *Nail al-awṭâr*, V, 68 vv. — Zie verder: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 281.

[2]) Zie: L. W. C. van den Berg, *De afwijkingen van het Mohamm. vermogensrecht op Java en Madoera* (Bijdr. Instit., 6de Volgr., Dl. III [1897], blz. 104); F. Fokkens, *Verhooging van volkswelvaart op Java*, Batavia, 1900, blz. 18—19.

[3]) Tegen zulke overeenkomsten wordt door de moslimsche wetgeleerden slechts bezwaar gemaakt, indien de (voor den geldschieter meestal buitensporig voordeelige) bijkomstige afspraken uitdrukkelijk in het contract van verbruikleen zelve worden opgenomen. Zie bijv. Bâdjoerî (in het begin van het over *ribâ* handelende hoofdstuk van zijn *fiḳh*-commentaar) met betrekking tot de in Egypte gebruikelijke

Wel ontzegt de wet den pandnemer het recht, om voordeel uit het pand te trekken [1], maar dit bezwaar wordt vermeden door in plaats van eene pandovereenkomst een gefingeerd koopcontract met stilzwijgend daarbij inbegrepen recht van wederinkoop te sluiten, waardoor de geldschieter tijdelijk „eigenaar" van het onderpand wordt en dan volkomen bevoegd is, om voordeelen daaruit te trekken.

In den Indischen Archipel, waar het antichretische pandrecht (gebruikspand) reeds van ouds algemeen bij de inheemsche bevolking in zwang was, is deze vorm van verpanding door middel van een koopcontract (Mal.: *djoewal gade*; Jav.: *adol gadé*) zeer gebruikelijk [2]. De voordeelen, welke de geldschieter uit de verkochte (verpande) zaak trekt, worden daar gewoonlijk slechts als eene vergoeding van rente van het uitgeleende kapitaal beschouwd en strekken dus in het algemeen niet tot delging der schuld. Door deze van oudsher vooral bij de landbevolking maar ook in de steden gebruikelijke terleengeving van kapitaal vermijdt men, althans naar den vorm, overtreding van het wettelijke verbod van interest.

---

ghâroeḳah-overeenkomst, waarbij de geldschieter bouwland van zijnen schuldenaar in vruchtgebruik ontvangt. Vgl.: Ellious Bocthor, *Dictionnaire français-arabe* sub voce emphytéose; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 15, nt. 5 (Ind. Gids, 1884, I, 751, nt. 5).

[1]) De pandnemer toch heeft volgens de wet geene andere bevoegdheid dan om het pand te verkoopen en zijne vordering op de opbrengst daarvan te verhalen, indien de schuldenaar zijne schuld ten vervaldage niet voldoet. Ontvangt hij door den verkoop van het pand meer dan hij te vorderen heeft, dan moet hij dit overschot aan den pandgever teruggeven. Vgl. o. a.: *De hoofdregelen der Sjâfiʿitische leer van het pandrecht*, blz. 21 vv., 58 vv.; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 334.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 314 vv. (*The Achehnese*, I, 290 vv.); G. A. Wilken, *Het pandrecht bij de volken van den Ind. Archipel* (Bijdr. Inst., 5de Volgr., Dl. III [1888], blz. 555 vv.); L. W. C. van den Berg, *De afwijkingen van het Mohamm. vermogensrecht op Java en Madoera* (ibid., 6de Volgr., Dl. III [1897], blz. 104 vv., 119 vv.); P. J. Veth, *De verpanding van akkers op Java* (Tijdschr. v. Ned. Ind., 1869, II, 75 vv.); F. Fokkens, t. a. p., blz. 15 vv.

HOOFDSTUK X.

RECHTSPLEGING EN STRAFFEN.

§ 64. Rechtspleging en eigenrichting bij de heidensche Arabieren en in den Islam.

Eigenrichting was bij de oude Arabieren, zoowel op privaatrechtelijk als op strafrechtelijk gebied, regel. Krachtig deed de solidariteit van familie en stam zich daarbij gelden. Wie iemand doodde, verminkte, of op welke andere wijze ook onrechtmatig nadeel toebracht, had de wraak van al diens familieleden of stamgenooten te duchten en dit gevaar bedreigde niet slechts den dader persoonlijk, maar elk lid van de groep, tot welke hij behoorde.

Wel kwam de bescherming, welke stam en familie aldus aan hunne leden verschaften, ongetwijfeld aan de rechtszekerheid ten goede, maar het gevolg daarvan was toch dikwijls, dat onschuldigen als slachtoffers vielen voor hetgeen hunne verwanten hadden misdreven en dat uit dit wraakrecht telkens bloedige veeten tusschen verschillende stammen ontstonden.

Afkoop der wraak door betaling van losgeld kwam wel is waar voor — het bloedgeld werd dan meestal niet door den dader alleen betaald, maar al zijne verwanten, resp. stamgenooten, moesten hun aandeel daarin bijdragen, — doch bepaalde voorschriften, krachtens welke *weerwraak* in sommige gevallen *verboden* was en dan steeds door *zoengeld* kon worden *afgekocht*, schijnen bij de heidensche Arabieren niet bekend te zijn geweest. Veeleer beschouwden de meesten het als eene laagheid, zich met geld of kameelen te laten afkoopen en plachten onvoorwaardelijk de aanvaarding van elken losprijs te weigeren.

Wilde een stam zich niet langer aansprakelijk stellen voor de daden van een zijner leden, wiens ongebondenheid een voortdurend gevaar voor zijne omgeving bleek op te leveren, dan werd de schuldige uit het stamverband uitgestooten en daardoor vogelvrij

verklaard, evenals degene, die zich aan een zijner eigen stamgenooten had vergrepen. Meestal viel het zulk eenen uitgestootene echter niet moeilijk, bescherming bij anderen te vinden en zich daardoor straffeloosheid te verzekeren. Want het gastrecht en nauw daarmede samenhangende recht van asyl werd in Arabië zeer hoog gehouden [1]). Men beroemde zich erop, zijne beschermelingen onder alle omstandigheden te verdedigen, zelfs al werden zij wellicht terecht vervolgd. Bijna iedere stam had zulke personen, die om de een of andere reden uit hunnen eigen stam waren geweken, onder zijne bescherming.

Bleek menschelijke wraakoefening niet mogelijk, doordat de bedrijvers van een misdrijf zich in veiligheid hadden gesteld of onbekend waren gebleven, dan placht men op plechtige wijze — bij voorkeur op gewijde plaatsen en op heilige tijden — den toorn der godheid over den schuldige in te roepen, overtuigd, dat deze zijne welverdiende straf dan niet zou ontgaan [2]).

Ook om iemands schuld of onschuld aan te toonen, achtte men de tusschenkomst der godheid in het algemeen onmisbaar. Uit deze opvatting waren de primitieve vormen van procedure ontstaan, welke zich oudtijds in Arabië hadden ontwikkeld, met name de godsoordeelen, aan welke de gedingvoerende partijen zich moesten onderwerpen en de plechtige eeden, waarmede zij zich op de godheid beriepen. Want ook de eed gold als eene soort van godsoordeel, daar Gods onafwendbare straf den meineedige zeker wachtte [3]).

Het solidariteits-beginsel bracht mede, dat een eed gewoonlijk door een zeker aantal leden der familie of van den stam gezamenlijk moest worden bezworen. Het behoorde dus tot iemands

---

[1]) Zie daarover: E. Quatremère, *Mémoire sur les asiles chez les Arabes*, Paris, 1845 (Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres. Tome XV, 2me Partie).

[2]) Vgl.: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 192 v.; I. Goldziher, *Abhandl. zur arab. Philologie*, I, 29—38.

[3]) Zie: J. Wellhausen, t. a. p., blz. 187 vv.. Meestal werd ook de medewerking van zieners en *kâhin*'s noodzakelijk geacht, om eene zaak tot klaarheid te brengen, o. a. bij de zgn. „vuurproeven", welke bij sommige Arabische stammen nog tot in moderne tijden in zwang zijn gebleven. Vgl.: J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, I, 121 vv.; H. von Maltzahn, *Reise nach Süd-Arabien* (Braunschweig, 1873), blz. 263, 299; C. Landberg, *Arabica* V (Notes sur quelques serments et pratiques sacramentales chez les Bédouins de l'Arabie, blz. 121—176) blz. 162 vv.; G. W. Freytag, *Einleitung in das Studium der Arab. Sprache*, blz. 195.

plichten, welke hij als bloedverwant of stamgenoot had te vervullen, om zoo noodig bijstand in rechte bij het zweren van een eed te verleenen, zelfs al was hij persoonlijk niet getuige geweest van het feit, dat bezworen moest worden [1]). Bekend is vooral de in den heidentijd gebruikelijke *ḳasâmah*, een eed, welke gewoonlijk door vijftig manlijke leden eener familie of van eenen stam werd bezworen, om iemands schuld of onschuld vast te stellen. Men zag er geen bezwaar in, eenen beklaagde, die door middel van zulk eene *ḳasâmah* door de tegenpartij als moordenaar was aangewezen, ter dood te laten brengen, ook al bestond er overigens geen bewijs hoegenaamd voor zijne schuld [2]).

Ingrijpende wijzigingen op het gebied der rechtspleging zouden in Mohammeds tijd moeilijk tot stand te brengen zijn geweest. Toch kwam er spoedig in menig opzicht verbetering. Voor het nieuwe centraalgezag in den Islam werd de rechtsbedeeling weldra een der belangrijkste aangelegenheden. Aanvankelijk traden de Profeet zelf en zijne opvolgers, later ook de door hen over de verschillende gewesten aangestelde bestuursambtenaren, als rechters op en ten slotte de in het bijzonder als *ḳâdhî* (d. i. beslisser) met de rechtspraak belaste overheidspersonen. Ook de procedure werd in menig opzicht gewijzigd en de bewijsleer aan bijzondere regelen gebonden.

In de keuze van straf werd den rechter in den Islam groote vrijheid verleend. De invoering van een nieuw strafsysteem heeft blijkbaar niet in Mohammeds bedoeling gelegen. Slechts voor weinige gevallen zijn voorschriften door hem vastgesteld en nieuwe (waarschijnlijk aan het Jodendom ontleende) straffen, zooals bijv. steeniging en geeseling, ingevoerd. De desbetreffende bepalingen ontstonden meestal toevallig, onder invoed van bijzondere gebeurtenissen.

Zoo gaf bijv. het bekende avontuur van Mohammeds lievelingsvrouw ʿÂʾisjah in het jaar 4 der *hidjrah* aanleiding tot

---

[1]) Soms konden de eedshelpers zich van hunne verplichting loskoopen. Moest bijv. worden bezworen, dat iemand onschuldig was aan eenen doodslag, dan kon degene, die, uit vrees voor den toorn der godheid, voor het zweren van den reinigingseed terugdeinsde, zich van deze verplichting bevrijden door zijn aandeel in den bloedprijs te betalen.

[2]) De *ḳasâmah* bleef ook in den Islam aanvankelijk nog gebruikelijk, maar werd later in menig opzicht gewijzigd. Volgens de wet kan deze eed nog slechts in een bijzonder geval (zie blz. 321) als bewijsmiddel gelden.

het ontstaan van eenige Koranverzen, waarin zoowel tegen ontucht als tegen het belasteren van deugdzame moslimsche vrouwen bepaalde straffen werden vastgesteld. Toen ʿÂʾisjah namelijk in dat jaar den Profeet op een krijgstocht vergezelde, bleef zij eens, 's avonds bij het opbreken van de karavaan, in de legerplaats achter. Daar zij Mohammed en de zijnen eerst den volgenden morgen, en wel in gezelschap van een jongen man, weder inhaalde, ontstonden daardoor begrijpelijkerwijze booze vermoedens onder de geloovigen. Maar Mohammed, die zijne vrouw aanvankelijk eveneens had verdacht, werd spoedig door eene openbaring van hare onschuld overtuigd, waarna hij zich weder met haar verzoende. Op deze gebeurtenis hebben nu o. a. ook de volgende Koranwoorden betrekking: „Zij, die zich aan ontucht schuldig „maken, — het moge eene vrouw of een man zijn — geeft hun „honderd geeselslagen en hebt geen erbarmen met hen,.... „en wat degenen betreft, die eerbare vrouwen beschuldigen, zonder „vier getuigen daarvoor te kunnen voorbrengen, die moet gij met „tachtig geeselslagen bestraffen en neemt nooit meer getuigenis „van hen aan ...", enz. (Koran XXIV, 1—5).

Maar gevallen, waarin dergelijke nauwkeurig omschreven straffen werden vastgesteld, behoorden toch tot de uitzonderingen. Tot reglementeering van het geheele strafrecht voelde de Profeet zich niet geroepen. Wel is het blijkbaar zijn streven geweest, om de schadelijke gevolgen van het onbeperkte wraakrecht, welke ook de eendracht onder de Moslims in gevaar brachten, zooveel mogelijk af te wenden. Het aloude jus talionis geheel af te schaffen, ware destijds niet mogelijk geweest. Daartoe wortelde dit veel te vast in het rechtsbewustzijn des volks. „Oog om oog, tand om tand" was ook in Arabië van oudsher de leuze geweest en deze eeuwenoude *soennah* der vaderen moest wel als heilig en onschendbaar worden geëerbiedigd. Maar slechts de schuldige zelf zou voortaan in den Islam nog de bloedwraak bij wijze eener persoonlijke straf hebben te duchten. Bovendien zou die straf voortaan slechts nadat zijne schuld behoorlijk was bewezen, onder toezicht der overheid aan hem mogen worden voltrokken, hetzij door eenen bloedverwant van den verslagene, hetzij door den verminkte zelf, indien deze niet aan zijne wonden was bezweken. Deze voorschriften vaardigde Mohammed reeds kort na de *hidjrah* uit, toen de nieuwe omstandigheden, onder welke de moslimsche gemeente zich te Medînah begon te ontwikkelen,

eene regeling van het wraakrecht dringend noodzakelijk maakten [1].

Met grooten nadruk werd den geloovigen nu voorgehouden, dat het onrechtmatig ombrengen van een Moslim met ongeloof was gelijk te stellen. „Wacht u ervoor", aldus zou de Profeet hebben gezegd, „elkander na mijnen dood weder, evenals in den heidentijd, in bloedige veeten te dooden!" In den Islam moest alle bloedschuld, welke nog uit den heidentijd dateerde, van rechtswege als uitgewischt worden beschouwd.

Bovendien werd den geloovigen voorgeschreven, zich ten aanzien van talio en bloedprijs in hunne eischen te matigen. „Wordt iemand onrechtmatig gedood", aldus luidt Koran XVII, 35, „dan hebben wij zijnen *walî* weliswaar bevoegdheid toegekend [om hem bloedig te wreken], maar dat hij daarbij toch [de grenzen van het betamelijke] niet overschrijde!" Een belangrijk voorschrift was vooral, dat in den Islam nog slechts de *ḳiṣâṣ*, d. i. de wedervergelding in strikten zin, zou geoorloofd zijn. In den heidentijd placht men liefst een zoo groot mogelijk aantal aanzienlijke vijanden als zoenoffer voor iederen gevallen stamgenoot te dooden en was toen meestal niet met *ḳiṣâṣ* alleen (dus met eenvoudige wedervergelding) tevreden geweest. Voortaan in den Islam zou dit anders moeten worden. In dezen zin is Koran II, 173—175 op te vatten: „Ulieden is de *ḳiṣâṣ* voorgeschreven met betrekking tot hen, die „gedood zijn; een vrij man [mag slechts gedood worden] voor „een vrij man; voor een slaaf [daarentegen slechts] een slaaf en „voor eene vrouw [slechts] eene vrouw ...." (d. w. z. meer staat de Islam u niet toe, slechts indien eene vrouw door eene andere vrouw is verslagen, mag de schuldige vrouw worden gedood; is eene vrouw door eenen man verslagen, dan heeft deze slechts eenen bloedprijs te betalen). „In den *ḳiṣâṣ* ligt voor ulieden uw „levensbehoud!" voegt Koran II, 175 daaraan toe, „en wordt er „aan iemand door zijnen broeder genade geschonken, dan stelle „[de een] zijne vordering met gematigdheid en betale [de ander] „hem bereidwillig [den bloedprijs]!" Ook het opbrengen van den bloedprijs werd in den Islam in het algemeen slechts eene straf voor den schuldige zelf, zoodat diens naaste verwanten nog slechts bij uitzondering daarvoor aansprakelijk waren.

---

[1]) Zie: J. Wellhausen, *Muhammeds Gemeindeordnung von Medina* (Skizzen und Vorarbeiten, 4. Heft. Berlin, 1889), blz. 77 vv.; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 73 vv.

§ 65. Overzicht van het strafstelsel in den Islam.

De strafbare handelingen worden naar de daartegen vastgestelde straffen in de wet in de drie volgende categorieën ingedeeld:

1. Vergrijpen tegen lijf en leven, welke aan dengene, tegen wien het vergrijp is gepleegd (resp. aan diens *walî*) het recht geven, hetzij tot uitoefening van wedervergelding (Arab.: *ḳiṣâṣ*) aan het lichaam van den schuldige, hetzij tot vordering van den bloedprijs (Arab.: *dijah*) of eene schadevergoeding. Zie hierover verder in § 66.

2. Misdrijven, tegen welke de wet, op grond van Koran of Traditie, een zgn. *ḥadd*, d. i. eene „bepaalde", onveranderlijke straf, vaststelt, zooals bijv. tegen ontucht en lasterlijke beschuldiging van ontucht (vgl. hierboven, blz. 294). Zie daarover nader in § 67.

3. Alle overige overtredingen van Gods geboden. Deze moeten, voor zooverre zij volgens de wet niet door den berouwvollen zondaar zelf door eene boetedoening (Arab. *kaffârah*) kunnen worden goedgemaakt, met zoodanige straf worden bestraft als den rechter in elk gegeven geval het meest doelmatig voorkomt. Zie over deze aan het oordeel des rechters overgelaten bestraffing, den zgn. *ta'zîr* (d. i. tuchtiging), nader in § 68.

De bestraffing van den schuldige is ook volgens de wet nog gedeeltelijk eene privaatrechtelijke aangelegenheid, inzooverre namelijk niet de overheid, maar uitsluitend degene, tegen wien een vergrijp is gepleegd, de bevoegdheid heeft, om hetzij bestraffing van den dader te vorderen, hetzij kwijtschelding van straf aan den schuldige te verleenen. Bovendien wordt de straf in sommige gevallen door den aanklager zelf, onder toezicht van den rechter, aan den schuldige voltrokken, hoewel ook dan eerst, nadat diens schuld in een regelmatig proces is vastgesteld. Algeheele eigenrichting toch staat de wet slechts toe in gevallen, waarin een schuldige op heeterdaad wordt betrapt. Wie bijv. in zijn huis een dief of echtbreker aantreft, mag hem terstond dooden of verwonden, niet slechts uit noodweer, maar ook eenvoudig om zich op den schuldige te wreken [1]).

---

[1]) Zelfs in civielrechtelijke zaken wordt in de wet tot zekere hoogte eigenrichting veroorloofd. In sommige gevallen toch is de eischer bevoegd, om zich — ter vermijding eener omslachtige procedure met de onvermijdelijk daaraan verbonden kosten

Bij de bestraffing is echter niet altijd het recht van menschen betrokken; in vele gevallen geldt het slechts de handhaving van hetgeen God aan zijne dienaren heeft opgelegd. In de wet wordt in dat opzicht onderscheiden tusschen *ḥaḳḳ âdamî* (recht van den mensch) en *ḥaḳḳ Allâh* (recht van God). Vordert men in rechte wedervergelding, of wordt van een dief de teruggave van het door hem gestolene geëischt, dan geldt het daarbij zaken, waarop menschen aanspraken kunnen doen gelden [1]). Is echter niemand in zijne menschelijke rechten verkort, maar uitsluitend een goddelijk gebod overtreden, dan is de bestraffing van den schuldige slechts een „recht van God" [2]).

Ten aanzien dezer laatste strafzaken geldt in de wet een eigenaardig beginsel. In vele overleveringen toch wordt uitdrukkelijk geleerd, dat God zijne verhouding tot den mensch vóór alles op barmhartigheid en toegevendheid wil gronden en dat hij dus steeds bereid is, de zonden zijner dienaren zooveel mogelijk met den mantel der liefde te bedekken, doch slechts onder voorwaarde, dat ook zijzelven daartoe medewerken en daarom zoowel hunne eigene zonden als die hunner medemenschen verborgen houden. „Aan iederen geloovige", zou de Profeet o. a. hebben gezegd, „zal vergeving zijner zonden ten deel vallen, behalve aan hem, die ze zelf openlijk bekend maakt!" — „God", aldus heet het

---

en lasten — eenvoudig zelf te helpen. Wie bijv. eene hem toebehoorende zaak van iemand heeft terug te vorderen, mag deze desnoods op eigen gezag aan zijne tegenpartij ontnemen. Heeft men eene schuldvordering tegen iemand, die deze weigert te voldoen, dan mag men eigendom van zijnen schuldenaar in beslag nemen en ten eigen bate verkoopen, ja de wet veroorlooft den schuldeischer zelfs, zich op diezelfde wijze meester te maken van eigendom van eenen derde, voor zooverre deze laatste iets aan den debiteur verschuldigd is. Zoo noodig mag de crediteur zich zelfs met geweld — bijv. door verbreking van afsluitingen of het maken van een gat in den muur — toegang verschaffen tot de bergplaats der goederen, op welke hij zijn verhaal wil uitoefenen. Vgl.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 425—427; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 726 v. Begrijpelijkerwijze moet in den regel echter ook in civielrechtelijke zaken de tusschenkomst des rechters worden ingeroepen en in zaken van familierechtelijken aard wordt dit zelfs onvoorwaardelijk geëischt.

1) Evenzoo in civielrechtelijke zaken, wanneer iemand bijv. den koopprijs eener door hem verkochte zaak vordert.

2) Naast gevallen, waarin slechts òf van „menschelijk" òf van „goddelijk" recht sprake kan zijn, bestaan er andere van gemengden aard. Bij diefstal bijv. is het recht van terugvordering van het gestolene een *ḥaḳḳ âdamî*; de bestraffing van den schuldige daarentegen geldt in de wet (op grond der woorden van Koran V, 42) als een *ḥaḳḳ Allâh*. Zie daarover nader hieronder, blz. 308 v.

elders in de overlevering, „heeft van zijne dienaren diegenen lief, die [de zonden] bedekken".

Op grond dezer overleveringen gelden voor strafzaken, welke een *ḥaḳḳ Allâh* betreffen, eenige bijzondere regelen [1]. Men mag zulke zaken weliswaar niet verwaarloozen — de rechter is zelfs verplicht, ze nauwkeurig te onderzoeken en ook iedere geloovige is bevoegd, dei causa tegen den schuldige op te treden, hetzij door hem aan te klagen, hetzij door in een reeds aanhangig strafgeding getuigenis tegen hem af te leggen [2] — maar desniettemin geldt het toch voor alle bij de zaak betrokkene personen als aanbevelenswaardig, te bewerken, dat de straf nog van den schuldige worde afgewend.

Met dat doel moet de rechter den beklaagde niet alleen zooveel mogelijk gelegenheid geven, zich van alle verdenking te zuiveren, maar hem daarenboven, indien hij eene bekentenis heeft afgelegd, uitdrukkelijk eraan herinneren, dat hij deze bekentenis nog mag herroepen. Ook moet hij hem op alle omstandigheden opmerkzaam maken, welke volgens de wet tot vrijspraak kunnen aanleiding geven. Geldt het bijv. ontucht, dan moet hij hem uitdrukkelijk vragen, of het wellicht niet veeleer „rechtsdwaling" (Arab.: *sjoebhah*, zie boven, blz. 218) is geweest. Bovendien heeft de rechter — aan wien het in het algemeen vrijstaat, eenen beklaagde uitsluitend op grond van hem persoonlijk bekende feiten te veroordeelen, onverschillig of deze in het proces al dan niet formeel worden bewezen — geene bevoegdheid daartoe, indien het een *ḥaḳḳ Allâh* betreft. Ook wordt in de wet aan de getuigen aanbevolen, om in dergelijke strafzaken geen getuigenis ten nadeele van den schuldige af te leggen en aan laatstgenoemde, om zijne schuld te ontkennen en eene wellicht reeds afgelegde bekentenis alsnog te herroepen.

---

1) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recḥt*, II, 55 v. (Ind. Gids, 1884, I, 791 v.); dezelfde: *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"* (ZDMG., LIII [1899], blz. 164 vv.).

2) In de wet wordt zulk eene aanklacht ter wille Gods: *daʿwa'l-ḥisbah* en zulk een getuigenis: *sjahâdat al-ḥisbah* genoemd (d. w. z. een aanklacht, resp. getuigenis, om iemand ter verantwoording te roepen). Uit de bevoegdheid, welke de wet aan iederen geloovige toekent, om dei causa bestraffing van eenen overtreder van Gods geboden te vorderen, heeft zich in den Islam het bijzondere ambt van den zgn. *moeḥtasib* (d. i. den ambtenaar, die toezicht op markten, bazaars en den aldaar gedreven koophandel heeft te houden) ontwikkeld. — Geen *daʿwa'l-ḥisbah* is toegelaten, indien het een met *ḥadd* te bestraffen vergrijp betreft.

Wordt echter de schuld van den beklaagde desondanks formeel en overtuigend bewezen, dan is de rechter verplicht, de straf ten volle overeenkomstig de wettelijke voorschriften ten uitvoer te laten leggen, althans indien het eene *ḥadd*-straf betreft. In dit laatste geval is zelfs eene voorbede bij den rechter ten gunste van den schuldige — hoe verdienstelijk op zichzelf ook in andere gevallen — ontoelaatbaar. Men houde daarbij echter in het oog, dat iemands schuld aan een volgens de wet met *ḥadd* te bestraffen vergrijp feitelijk niet anders dan door zijne eigene bekentenis is te bewijzen, zoodat een *ḥadd* dus eigenlijk nooit kan worden toegepast, tenzij de schuldige zelf dit om godsdienstige redenen mocht wenschen [1]).

Heeft Allâh's recht niet betrekking op eene *ḥadd*-straf, maar op de toepassing van den *taᶜzîr*, welks aard en omvang geheel aan 's rechters oordeel zijn overgelaten, dan mag deze laatste zelfs van elke bestraffing afzien. De afrekening blijft dan naar de wettelijke opvatting eene zaak, welke alleen Allâh zelf met den zondaar heeft te vereffenen.

---

§ 66. Wedervergelding, bloedprijs en schadevergoeding voor lichamelijk letsel.

Wedervergelding (Arab. *ḳiṣâṣ*) is volgens de wet slechts geoorloofd in de beide volgende gevallen:

1. Bij moedwilligen doodslag. Heeft namelijk de schuldige iemand opzettelijk aangevallen en hem gedood met een wapen (of althans met een als wapen gebezigd voorwerp), dat in normale omstandigheden inderdaad geschikt is, om iemand te dooden, dan heeft de naaste verwant [2]) van den verslagene het recht, den schuldige bij wijze van weerwraak te dooden.

---

[1]) Zie J. Krcsmárik, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts* (ZDMG., LVIII [1904], blz. 331). — Daar toch de straf in den Islam als eene boetedoening geldt, kan een zondaar, die hier op aarde reeds bestraft is, hopen, dat Allâh hem in het hiernamaals wellicht niet nogmaals eene straf zal doen ondergaan. Ook in den heidentijd reeds placht men de misdaad als eene bezoedeling en de straf als eene reiniging op te vatten. Zie: I. Goldziher, *Das Strafrecht im Islam*, blz. 101, 104, nt. 2; dezelfde: *Muhamm. Studien*, I, 27, nt. 1.

[2]) De zgn. *walî ad-dam*, d. i. de tot bloedwraak gerechtigde *walî*.

2. Bij moedwillige verwonding, indien namelijk iemand een ander opzettelijk en wederrechtelijk, zonder doodelijk gevolg, lichamelijk letsel van dien aard toebrengt, dat het den dader juist op dezelfde wijze aan zijn eigen lichaam kan worden vergolden. Dit is bijv. het geval, wanneer men iemand een hand, voet, vinger, oor, of een ander lichaamsdeel afhouwt, of hem een oog of tand uitslaat; eveneens, wanneer men iemand eene tot op het been doordringende wonde[1]) toebrengt of hem van een zijner zintuigen (zooals het gezicht of het gehoor) of bijv. van het spraakvermogen berooft.

In beide gevallen is de *ḳiṣâṣ* bovendien slechts geoorloofd, indien eenerzijds de schuldige bij het plegen van het misdrijf meerderjarig en in het volle bezit zijner verstandelijke vermogens was en anderzijds de verslagene (resp. de verwonde) tevens als een gelijke van hem is te beschouwen. Wordt toch een ongeloovige door eenen Moslim, of een slaaf door eenen vrije gedood, dan mag er volgens de wet geen talio plaats hebben[2]). Ook op hem, die zijn eigen zoon (of een zijner verdere nakomelingen) heeft gedood of verwond, veroorlooft de wet geene toepassing van wedervergelding.

Zooals hierboven reeds is vermeld, wordt de bloedwraak — nadat de aangelegenheid behoorlijk in den voorgeschreven vorm in een regelmatig strafgeding is onderzocht — door den daartoe gerechtigden bloedwreker eigenhandig, onder toezicht des rechters aan den schuldige voltrokken.

Is wedervergelding volgens de wet niet geoorloofd, of verklaart hij, die tot den *ḳiṣâṣ* is gerechtigd, zich bereid, daarvan afstand te doen, dan mag toch nog schadevergoeding worden gevorderd. Te dien aanzien wordt in de wet onderscheiden tusschen: 1. den bloedprijs wegens doodslag, welke aan den naasten verwant van den verslagene moet worden betaald en 2. de schadevergoeding voor lichamelijk letsel, welke door den verwonde zelf kan worden gevorderd.

1. De bloedprijs (Arab.: *dijah*) wegens doodslag bestaat

---

[1]) Zulk eene verwonding wordt in de wet *moedhiḥah* genoemd.

[2]) Tenzij aan den ongeloovige, die door een Moslim is gedood, zekerheid (Arab.: *amân*) voor zijn leven ware verleend. — Daarentegen zijn alle vrije Moslims met het oog op den *ḳiṣâṣ* als onderling gelijkwaardig te beschouwen. Volgens de Hanafieten mag de talio zelfs op eenen vrije worden toegepast, die opzettelijk en wederrechtelijk eenen hem niet toebehoorenden moslimschen slaaf heeft gedood.

volgens de wet steeds in honderd kameelen, welke wat soort en leeftijd betreft aan zekere nader omschreven vereischten moeten voldoen, al naarmate men een zwaren of een lichten bloedprijs heeft te betalen [1]). Zijn zulke kameelen niet te verkrijgen, dan moet hunne waarde worden gegeven [2]).

De zware bloedprijs kan in het algemeen slechts worden gevorderd, indien de doodslag opzettelijk is gepleegd. Is dit niet het geval — zooals wanneer men iemands dood bij ongeluk door eene onwillekeurige beweging (of bijv. ten gevolge van eenen val van het dak) heeft veroorzaakt, of wanneer men niet den verslagene, maar iemand anders (of bijv. een stuk wild) wilde dooden — dan is slechts een lichte bloedprijs verschuldigd [3]). Toch kan steeds eene zware *dijah* worden gevorderd, wanneer de dader den verslagene opzettelijk heeft aangevallen, al was het ook niet met de bedoeling, om hem te dooden en al was datgene, waarmede hij hem gedood heeft, niet van dien aard, dat het onder normale omstandigheden geschikt zou zijn geweest, om

---

[1]) De „zware" *dijah* bestaat namelijk uit 100 vrouwelijke kameelen (30 *ḥiḳḳah*'s, 30 *djadza^cah*'s en 40 *chalifah*'s), de „lichte" daarentegen slechts uit 80 vrouwelijke (20 *ḥiḳḳah*'s, 20 *djadza'ah*'s, 20 *bint machâdh*'s en 20 *bint laboen*'s) en 20 manlijke kameelen. Zie over de beteekenis dezer namen hierboven, blz. 82 nt. 2. Onder de daar niet vermelde benaming *chalifah* zijn drachtige kameelen te verstaan.

[2]) Dit is namelijk de latere leer van den *imâm* as-Sjâfiʿî. Zijne oorspronkelijke meening was, dat er in zulk een geval eene vaste som gelds moest worden betaald, nl. 1000 *dînâr* goud of 12.000 *dirham* zilver voor den lichten bloedprijs en een derde van dat bedrag meer (dus 1333⅓ *dînâr* goud, resp. 16.000 *dirham* zilver) voor den zwaren.

[3]) De wettelijke onderscheiding tusschen opzettelijken en niet-opzettelijken doodslag berust op Koran IV, 94—95: „Wie eenen geloovige zonder opzet heeft gedood stelle eenen geloovigen slaaf in vrijheid en betale den bloedprijs aan de verwanten van den verslagene.... en wie niet in staat is, een slaaf de vrijheid te verschaffen, vaste twee achtereenvolgende maanden...., maar wie eenen geloovige opzettelijk doodt, diens vergelding zal de Hel zijn", enz. — Deze woorden werden volgens de overlevering geopenbaard, toen een van Mohammeds aanhangers een anderen Moslim wegens eene oude bloedveete had gedood, niet wetende, dat deze zich tot den Islam had bekeerd. Zie o. a.: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 201.

Opzet wordt in de wet *ʿamd* genoemd, in tegenstelling met *chaṭâ*, d. i. dwaling, misslag, ongeluk. De wettelijke tegenstelling tusschen *ʿamd* en *chaṭâ* kan niet met die tusschen dolus en culpa worden gelijkgesteld, daar onder het begrip *chaṭâ* in de wet zelfs gevallen worden gebracht, waarin — zooals bijv. bij het veroorzaken van iemands dood door eene onwillekeurige beweging — geen sprake van toerekenbare schuld (culpa) kan zijn.

iemands dood te veroorzaken [1]). Eveneens moet een zware bloedprijs wegens het niet-opzettelijk veroorzaken van iemands dood worden betaald, wanneer dit hetzij in den *ḥaram* van Mekka, hetzij in een der heilige maanden *Moeḥarram*, *Radjab*, *Dzoe'l-ḳaᶜdah* of *Dzoe'l-ḥiddjah* [2]) heeft plaats gevonden, of wanneer de gedoode een *maḥram* (zie hierboven, blz. 153, nt. 1) van den schuldige was.

Voor de *dijah* wegens opzettelijken doodslag is slechts de schuldige zelf aansprakelijk, aan wien geen uitstel van betaling behoeft te worden verleend. Is iemand echter zonder opzet gedood, dan kan de bloedprijs volgens de Sjâfiᶜitische leer niet van den dader zelf, maar uitsluitend van diens manlijke verwanten [3]) worden gevorderd, die het verschuldigde echter slechts binnen drie jaren in drie gelijke bedragen behoeven te betalen. De dader zelf heeft in dat geval geene bijdrage daartoe te leveren.

De *dijah* voor eene gedoode vrouw bedraagt slechts de helft van die voor eenen man en voor het onrechtmatig dooden van eenen Jood of Christen behoeft men slechts een derde gedeelte van den vollen bloedprijs te betalen. Heeft een minderjarige of krankzinnige iemand om het leven gebracht, dan is de volle bloedprijs verschuldigd, welke door den voogd van den minderjarige (resp. door den curator van den krankzinnige) uit de goederen van den onder zijne voogdij (resp. curateele) staande aan den daarop recht hebbende moet worden betaald.

Bovendien is men jegens God, zoowel bij moedwilligen doodslag als bij het niet-opzettelijk veroorzaken van iemands dood, steeds tot eene *kaffârah*, d. i. zoengave, verplicht [4]). Slechts wan-

---

[1]) In de wet wordt in zulke gevallen gesproken van *ᶜamd-chaṭ'*, d. i. opzet gepaard met ongelukkigen misslag.

[2]) Zie over deze maanden: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, blz. 95 vv.

[3]) De verwanten, die in zulk een geval den bloeddrijs hebben op te brengen, worden gezamenlijk iemands *ᶜâḳilah* genoemd. Daartoe behooren slechts zijne *ᶜaṣabât* in de zijlinie, niet zijne ascendenten noch zijne descendenten. In het algemeen heeft ieder hunner naar vermogen tot de betaling bij te dragen, maar zelfs van welgestelde personen kan volgens de Sjâfiᶜitische leer niet meer dan een halve *dînâr* of zes *dirham*'s worden gevorderd. Volgens den Ḥanafitischen *madzhab* moet ook de dader zelf zijn aandeel in den bloedprijs opbrengen. Ook verstaan de Ḥanafieten onder de *ᶜâḳilah* niet uitsluitend de bloedverwanten van den dader, maar rekenen daartoe bijv. ook diens gildebroeders en buren (ja zelfs alle bewoners van zijne wijk). Zie daarover nader: J. Krcsmárik, t. a. p., blz. 551—556 en het artikel *ᶜÂḳila* in de *Enzyklopädie des Islâm*.

[4]) Dit voorschrift is op Koran IV, 94 gegrond. — De *kaffârah* heeft in dit geval

neer iemand in geval van wettige zelfverdediging een ander heeft gedood, is er volgens de wet geen sprake van *ḳiṣâṣ* noch van *dijah* of *kaffârah*.

2. De schadevergoeding voor het toebrengen van lichamelijk letsel is in de wet voor sommige gevallen op een bepaald bedrag vastgesteld — en heet dan *arsj*[1]) — maar overigens aan het oordeel van den rechter overgelaten. Deze heeft den schuldige namelijk in ieder bijzonder geval tot een zeker percentage van den vollen bloedprijs te veroordeelen, en wel naar evenredigheid van de waardevermindering van het lichaam van hem, die letsel heeft gekregen. Daartoe moet hij berekenen, welke waarde diens lichaam vóór de verminking had en welke het nu nog heeft, in beide gevallen namelijk, indien hij een slaaf ware. Indien het waardeverlies dan bijv. een tiende blijkt te bedragen, kan een tiende van den vollen bloedprijs als schadevergoeding worden geëischt. Zoowel de beslissing van den rechter in zulk een geval, als de op deze wijze door diens vonnis vastgestelde schadevergoeding zelf wordt *ḥoekoemah* genoemd.

De wettelijk vastgestelde schadevergoeding voor verminkingen, welke met *ḳiṣâṣ* vergolden zouden kunnen worden, is soms gelijk aan de volle *dijah*, in andere gevallen echter slechts gelijk aan een deel daarvan[2]). De halve bloedprijs bijv. kan worden geëischt, indien de verminkte slechts één oog (resp. één oor, één hand of één voet) heeft verloren — een vierde van den bloedprijs, indien men hem bijv. één zijner vier oogleden — en een tiende van den bloedprijs, indien men hem één vinger heeft doen verliezen. Daarentegen geeft hem het verlies zijner beide voeten of handen,

te bestaan in het vrijlaten van eenen moslimschen slaaf of, indien men daartoe niet in staat is, in het vasten gedurende twee achtereenvolgende maanden. Dit vasten mag volgens de Sjâfi'itische leer niet door eene uitdeeling van levensmiddelen aan de armen worden vervangen (vgl. hierboven blz. 202, nt. 2 en blz. 301, nt. 3).

[1]) Zoo bedraagt volgens de wet de schadevergoeding bijv. voor een uitgeslagen tand: 5 kameelen, voor eene verwonding aan het hoofd, welke niet slechts tot op het been is doorgedrongen, maar dit bovendien heeft gebroken of verplaatst: 10 kameelen, enz. Eene verwonding zooals de laatstbedoelde (de zgn. *moenaḳḳilah*) behoort tot het tiental verwondingen aan hoofd en gezicht, dat in de wet als de tien *sjidjâdj* (sing.: *sjaddjah*) bekend is. Ieder daarvan heeft hare bijzondere benaming. Voor sommige is een *arsj*, voor andere eene *ḥoekoemah* verschuldigd.

[2]) Voor eene zgn. *moedhiḥah* (d. i. eene tot op het been doorgedrongen wonde) is, indien geen talio wordt toegepast, geen *dijah* maar eene *ḥoekoemah* verschuldigd. Is eene zoodanige wond echter in het gelaat of aan het hoofd toegebracht, dan heeft de dader steeds eenen *arsj* van vijf kameelen te betalen.

zijner vier oogleden of tien vingers, aanspraak op den vollen bloedprijs en datzelfde geldt ook bij verlies van den neus of van andere deelen van het lichaam, van welke men er slechts één heeft, benevens van één der zintuigen (bijv. van het gehoor of het gezicht), of van het spraakvermogen. Daardoor is het mogelijk, dat men, indien verschillende verwondingen tegelijk zijn toegebracht, zelfs meer dan den bloedprijs (bijv. den vollen bloedprijs benevens nog eene *ḥoekoemah*) kan vorderen.

Overigens zijn de voorschriften, welke voor de *dijah* wegens doodslag gelden — bijv. ten aanzien van de soort en den leeftijd der verschuldigde kameelen, de wijze van betaling van de schadevergoeding, hetzij terstond hetzij in termijnen, en de aansprakelijkheid van den dader, resp. van diens verwanten — in het algemeen ook op de voor verwondingen verschuldigde *dijah* toepasselijk.

Doodt of verwondt een vrij man eenen slaaf, dan is daarvoor, zooals hierboven (blz. 300) reeds werd opgemerkt, geen *ḳiṣâṣ* verschuldigd. Ook kan op grond daarvan geen *dijah, arsj* of *ḥoekoemah* worden gevorderd. De dader is slechts verplicht, den eigenaar de schade te vergoeden, welke laatstgenoemde door den dood of de waardevermindering van zijnen slaaf lijdt. Geldt het echter eenen bijzonder waardevollen slaaf, dan zou het kunnen voorkomen, dat de schuldige op deze wijze voor den slaaf zelfs nog meer dan de volle *dijah* voor een vrij persoon had te betalen.

Heeft daarentegen een slaaf iemand gedood of verwond, dan is zijn meester aansprakelijk voor de betaling van de *dijah*, resp. van de schadevergoeding. Deze kan zich echter van dien plicht bevrijden door zijnen slaaf aan den eischer af te staan.

---

§ 67. De met ḥadd te bestraffen vergrijpen.

De met eene onveranderlijke „vastgestelde" straf (Arab.: *ḥadd*) te bestraffen vergrijpen zijn hoofdzakelijk de vijf volgende: 1. ontucht, 2. ongegronde beschuldiging van ontucht, 3. wijndrinken, 4. diefstal en 5. straatroof [1]).

[1]) Sommige wetgeleerden beschouwen ook het door de wet gevorderde ter dood brengen van eenen *moertadd* (d. i. iemand, die van den Islam afvallig is geworden)

1. Ontucht (Arab.: *zinâ*). Daaronder wordt in de wet niet slechts overspel verstaan, maar elk sexueel verkeer tusschen personen, die niet hetzij met elkander gehuwd zijn, hetzij in wettig concubinaat samenleven. Aanvankelijk deed de Profeet ieder, die zich aan ontucht had schuldig gemaakt, ter dood brengen en wel door steeniging, eene straf, welke hij blijkbaar aan het Jodendom had ontleend [1]). Het hierboven reeds vermelde avontuur van ʿÂʾisjah bracht echter wijziging daarin. Toen deze namelijk van overspel werd verdacht, verscheen — blijkbaar ter verzachting van de oorspronkelijke straf — de openbaring, waarin God vaststelde, dat ontucht (voortaan) met geeseling moest worden bestraft (Koran XXIV, 1—5; zie hierboven, blz. 294).

Ondanks deze openbaring waren later vele Moslims van meening, dat de steeniging als straf voor *zinâ* toch niet geheel was afgeschaft. Met name de tweede chalief, ʿOemar, zou volgens de overlevering de opvatting hebben voorgestaan, dat ontuchtigen in het algemeen gesteenigd moesten worden.

Het gevolg daarvan is geweest, dat in den Islam niet slechts de geeseling, maar ook de steeniging als straf voor *zinâ* bleef gehandhaafd. Zij, die zich aan dit vergrijp hebben schuldig gemaakt, worden in de wet namelijk in twee categorieën ingedeeld. Wie tot de eerste groep behoort, moet worden gesteenigd; een tot de tweede groep behoorende daarentegen wordt overeenkomstig de woorden van Koran XXIV, 2 slechts met 100 geeselslagen bestraft, waarbij dan volgens de Sjâfiʿitische leer nog verbanning van den schuldige voor den tijd van één jaar komt. Tot de eerste categorie behoort ieder ontuchtig persoon, die volgens de wet als *moeḥṣan* kan worden aangeduid; alle overigen behooren

als een *ḥadd*; andere daarentegen achten dit onjuist, omdat *irtidâd* (d. i. afval van den Islam) ten slotte wel is waar met den dood moet worden bestraft, maar toch niet, voordat de *moertadd* ten eenenmale onbekeerlijk is gebleken en alle pogingen, om hem tot het ware geloof terug te brengen, mislukt zijn. — Ook het ter dood brengen van hem, die weigert de *ṣalât* naar behooren te volbrengen, wordt door sommige wetgeleerden als een *ḥadd* beschouwd en evenzoo de bestraffing van zgn. *boeghât*, d. w. z. Moslims, die tegen het gezag van eenen wettigen *imâm* in opstand zijn gekomen. — Alle *ḥadd*-straffen gelden als *ḥaḳḳ Allâh* behalve de straf voor ongegronde beschuldiging van ontucht, welke dan ook kan worden kwijtgescholden door den belasterde.

[1]) Vgl.: Levitic. XX, 10; Deuteron. XXII, 22—27; Johann. VIII, 5; en zie ook Levitic. XIX, 20. — Het in Koran IV, 19 vastgestelde voorschrift, ontuchtige vrouwen op te sluiten, werd later weder als afgeschaft beschouwd.

tot de tweede categorie. Men meene nu niet, dat met *moeḥṣan* in dit geval, zooals dikwijls ten onrechte is aangenomen, een „gehuwd persoon" zou zijn bedoeld [1]), zoodat dus volgens de moslimsche wet overspel met steeniging, ontucht van ongehuwden daarentegen met geeseling zou moeten worden bestraft. Wel beschouwt de wet als *moeḥṣan* in dit geval alle manlijke of vrouwelijke, meerderjarige, vrije personen, die in het bezit hunner verstandelijke vermogens zijn en in een wettig huwelijk sexueel verkeer hebben gehad, — maar zulke personen blijven volgens de wet steeds *moeḥṣan*, ook nadat hun huwelijk weder is ontbonden en moeten derhalve in geval van ontucht steeds met steeniging worden bestraft, in tegenstelling met tevoren nog niet gehuwd geweest zijnde, ongetrouwde personen, die hetzelfde vergrijp slechts met geeseling en verbanning hebben te boeten. Het in de wet tusschen de ontucht van een *moeḥṣan* en die van een niet-*moeḥṣan* gemaakte onderscheid berust dus geenszins op gronden van zedelijken aard [2]).

Ontucht kan, ingeval de schuldige niet vrijwillig eene bekentenis aflegt, volgens de wet, overeenkomstig de woorden van den Koran, slechts worden bewezen, indien vier manlijke, aan alle wettelijke eischen beantwoordende getuigen de waarheid van de beschuldiging bevestigen. Daar bovendien van de getuigen nog wordt geëischt, dat zij in staat zijn, tot in de kleinste bijzonderheden getuigenis omtrent de zaak af te leggen, is de toepassing van den *ḥadd* wegens ontucht feitelijk bijna onmogelijk, tenzij de schuldige zelf mocht bereid zijn, eene bekentenis af te leggen.

Minderjarigen en krankzinnigen worden wegens ontucht niet met *ḥadd* bestraft, maar door den rechter op de naar zijn oordeel meest passende wijze berispt en terecht gewezen, opdat dit hen moge weerhouden, zich nogmaals aan hetzelfde vergrijp schuldig te maken. Slaven krijgen in geval van ontucht slechts de helft der voor eenen vrije bepaalde straf (dus 50 geeselslagen en een half jaar verbanning).

---

[1]) Zie over het woord *moeḥṣan* in den zin van „gehuwd" persoon hierboven, blz. 199, nt. 1 en vgl.: blz. 307, nt. 1 en 2.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"* (ZDMG., LIII [1899], blz. 161). Men mag veeleer aannemen, dat deze onderscheiding uitsluitend op letterlijke interpretatie van den tekst der over *zinâ* handelende traditiën berust. Daarin worden namelijk de op Mohammeds bevel gesteenigde zondaars meestal uitdrukkelijk als *moeḥṣan* aangeduid.

2. Ongegronde beschuldiging van ontucht (Arab.: *ḳadzf*). Wie iemand van ontucht beschuldigt en zijne aanklacht niet op de wettelijk voorgeschreven wijze kan bewijzen, moet met eenen *ḥadd* van 80 geeselslagen worden bestraft. Dit voorschrift steunt op de hierboven (blz. 294) vermelde woorden van Koran XXIV, 4. De straf is slechts toepasselijk, indien de beschuldigde een *moeḥṣan* is, daar ook in de bedoelde Koranwoorden immers slechts het belasteren van *moeḥṣanât* — d. i. hier: „fatsoenlijke", of „eerbare" vrouwen [1]) — wordt strafbaar gesteld. Als *moeḥṣan* gelden in dit geval alle manlijke of vrouwelijke personen, die zich aan geenerlei ontucht hebben schuldig gemaakt en die bovendien geloovig, vrij, meerderjarig en in het bezit hunner verstandelijke vermogens zijn [2]).

De *ḥadd* wegens dit misdrijf is niet op minderjarigen of krankzinnigen toepasselijk en eveneens niet op den vader, de moeder of verdere ascendenten der beschuldigde partij. Voor eenen slaaf bedraagt de straf slechts 40 geeselslagen (dus de helft van den voor een vrij persoon vastgestelden *ḥadd*).

Het eischen van straf voor den schuldige geldt in geval van *ḳadzf* als een privaatrecht van den belasterde (dus als een *ḥaḳḳ âdamî*) en deze, resp. diens erfgenamen, kunnen ook vrijwillig afstand daarvan doen. Bovendien vervalt de straf, indien degene, die op grond van *ḳadzf* is aangeklaagd, zijne aantijging inderdaad door middel van vier manlijke getuigen kan bewijzen, of indien de van ontucht beschuldigde zelf erkent, te hebben gezondigd. Is hij, die de beschuldiging heeft geuit, de echtgenoot van de beschuldigde, dan kan hij zich bovendien door het uitspreken van de hierboven (blz. 217) reeds vermelde *liʿân*-formule vrijwaren tegen straf.

[1]) Het bijvoegl. nmw. *moeḥṣan* toch (d. i. „goed bewaakt"), oorspronkelijk slechts op gehuwde vrouwen (zie hierboven, blz. 199, nt. 1), later overdrachtelijk op alle gehuwde personen, ook op mannen, toegepast, kreeg bovendien nog de beteekenis: „fatsoenlijk", „eerbaar".

[2]) In den *fiḳh* heeft dit woord *moeḥṣan* dus twee ten eenenmale verschillende beteekenissen, naarmate het een geval van *zinâ* (vgl. blz. 306) of van *ḳadzf* betreft. In Bâdjoerî's wetscommentaar wordt een *moeḥṣan* in den hier bedoelden zin, dus iemand, dien men op straffe van *ḥadd* niet op de hierboven aangeduide wijze mag beschuldigen (in onderscheiding van een *moeḥṣan*, die zelf, in geval van ontucht, met *ḥadd* wordt bestraft) met de volgende woorden nader omschreven: المحصن فى باب القذف مكلف حر مسلم عفيف عن وطء يحد به وعن وطء محرمه المملوكة له وعن وطء حليلة فى دبرها ۞

3. De *ḥadd* voor het drinken van wijn en andere bedwelmende dranken bedraagt volgens de Sjâfiʿitische leer 40 geeselslagen voor eenen vrije en 20 voor eenen slaaf, op grond der overleveringen, volgens welke deze bestraffing reeds door den Profeet was toegepast op personen, die wijn hadden gedronken. Volgens de andere *fiḳh*-scholen daarentegen bestaat ook de *ḥadd* wegens wijndrinken in 80 geeselslagen, indien een vrije zich daaraan heeft schuldig gemaakt en in 40, indien het eenen slaaf betreft. Met het oog daarop wordt in de Sjâfiʿitische *fiḳh*-boeken geleerd, dat de straf van 40 (resp. 20) slagen in sommige gevallen desnoods ook verdubbeld mag worden. Dat iemand zich inderdaad aan het drinken van bedwelmende dranken heeft schuldig gemaakt en dus strafbaar is, kan volgens de wet slechts worden bewezen door het overeenstemmend getuigenis van twee manlijke getuigen, of door de bekentenis van den schuldige zelf.

Deze *ḥadd* is niet toepasselijk op minderjarigen, krankzinnigen en ongeloovigen, jazelfs niet op Moslims, die met het wijnverbod van den Islam blijkbaar niet bekend waren en dus te goeder trouw zondigden. Dit laatste kan volgens de wet bijv. het geval zijn bij lieden, die zich eerst kort geleden tot den Islam hebben bekeerd, of die in eene omgeving leven, waarin hun alle voorlichting in godsdienstzaken ontbreekt.

4. Diefstal. „Houwt aan dief en dievegge de handen af als een afschrikwekkend voorbeeld van Godswege....", aldus luidt Koran V, 42—43. De *ḥadd* voor diefstal, welken de wet op grond dezer openbaring en eenige daarmede samenhangende overleveringen voorschrijft, bestaat daarin, dat eenen dief na zijn eersten diefstal de rechterhand wordt afgehouwen; steelt hij daarna nogmaals, dan moet hem ook de linkervoet, na een derden diefstal de linkerhand en na een vierden diefstal de rechtervoet worden afgehouwen. Wie zich daarna nogmaals aan diefstal mocht schuldig maken, moet door den rechter naar bevind van zaken met *taʿzîr* (zie § 68) worden gestraft.

De *ḥadd* is echter slechts onder de beide volgende voorwaarden toepasselijk: 1. het gestolene moet zich bij den diefstal op eene plaats hebben bevonden, waar het, de omstandigheden en den aard der zaak in aanmerking genomen, in voldoende veiligheid buiten het bereik van den dief kon worden geacht; 2. het gestolene moet tevens minstens een zeker „vastgesteld bedrag" (Arab.: *niṣâb*) waard zijn, volgens de Sjâfiʿitische leer minstens

$^1/_4$ *dînâr* goud [1]), omdat namelijk de Profeet volgens de overlevering dezen *ḥadd* op eenen dief wegens het stelen van een schild van die waarde had toegepast. Is het gestolene minder dan $^1/_4$ *dînâr* goud waard, of bevond het zich niet voldoende in veiligheid, dan wordt de dief slechts met *ta'zîr* bestraft.

Bovendien vervalt de *ḥadd* nog: 1. indien de dief minderjarig of krankzinnig is, of indien hij tot de daad werd gedwongen, 2. wanneer hij een bloedverwant in de rechte lijn van den bestolene is, en 3. indien de dief wel is waar geen eigenaar van het gestolene is, maar toch zekere aanspraak daarop kan doen gelden, bijv. indien hij, die iets van den krijgsbuit wegneemt, zelf tot degenen behoort, die bij verdeeling van den buit een deel daarvan kunnen vorderen, of indien een Moslim iets steelt, dat (zooals bijv. een voor den dienst in de moskee gebruikt voorwerp) ten bate van alle Moslims — en dus ook van den dief zelf — is bestemd. In zulke gevallen moet de *ḥadd* door *ta'zîr* worden vervangen [2]). Daarentegen is de *ḥadd* volgens de Sjâfi'itische leer wel toepasselijk op diengene der beide echtgenooten, die iets van den anderen steelt, indien deze laatste het gestolene althans voldoende in veiligheid had gesteld, zoodat het buiten het bereik van den anderen echtgenoot kon worden geacht.

Het terugvorderen van het gestolene is een privaatrecht van den bestolene, die zijn eigendomsrecht volgens de algemeene regelen der bewijsleer heeft geldend te maken [3]). De toepassing van de straf daarentegen is een *ḥaḳḳ Allâh*. De dief kan echter eerst tot straf worden veroordeeld, nadat het gestolene aan den

---

[1]) Dit is volgens de hierboven (blz. 83, nt. 2) aangegeven berekening iets meer dan 1 gram goud, ter waarde dus van ongeveer *f* 1.75. Ten aanzien van gouden voorwerpen vordert de wet, dat niet alleen de waarde, welke zij als kunstvoorwerp tengevolge der bewerking bezitten, maar ook hunne metaalwaarde minstens aan $^1/_4$ *dînâr* goud gelijk zij.

[2]) Ook een slaaf, die zijnen meester besteelt, wordt niet met *ḥadd*, maar met *ta'zîr* bestraft.

[3]) Volgens de overlevering placht 'Oemar, de tweede chalief, dieven tot vergoeding van het dubbele der waarde van het gestolene te veroordeelen. Zulk een gebruik, om den dief meer dan de enkelvoudige waarde van het gestolene aan den eigenaar te laten vergoeden, bestond oudtijds bij verschillende volken (o. a. ook bij de Romeinen) en had oorspronkelijk, naar men mag aannemen, ten doel, om ook het wraakrecht van den bestolene op die wijze af te koopen. Vgl.: G. A. Wilken, *Het strafrecht bij de volken van het Maleische ras* (Feestnummer der Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned.-Indië, 's Gravenhage 1883. Afd. Land- en Volkenk., blz. 88, 96 en 109 v.).

eigenaar is toegewezen en de schuld van den beklaagde hetzij door diens eigen bekentenis, hetzij door het getuigenis van twee manlijke getuigen vaststaat.

5. Straatroof. „De vergelding voor hen, die strijd voeren „tegen God en Zijnen Gezant en die verderf verspreidend in het „land rondtrekken, zal daarin bestaan, dat zij worden gedood of „gekruisigd, of dat men hun de handen en voeten aan weers„zijden afhouwt, of dat zij uit het land worden gebannen,.... „tenzij zij zich bekeeren, voordat gij hen in uwe macht krijgt; „God is vergevensgezind en barmhartig". Uit deze openbaring (Koran V, 37—38) zijn de wettelijke voorschriften betreffende den *ḥadd* voor „straatroof" afgeleid [1]).

De wet onderscheidt namelijk vier soorten van straatroof, naarmate de schuldige òf: 1. eenvoudig, het land rondtrekkende, de wegen onveilig heeft gemaakt, — dan bestaat zijne straf daarin, dat hij naar elders wordt weggevoerd en daar gevangen gezet, — òf: 2. daarbij roof heeft gepleegd (en wel in dier voege, dat zijn misdrijf tevens diefstal in wettelijken zin kan worden genoemd), — dan moet hem de rechterhand en linkervoet worden afgehouwen en, in geval van herhaling, ook de linkerhand en rechtervoet, — óf: 3. als straatroover iemand moedwillig heeft gedood (en wel onder zulke omstandigheden, dat volgens de wet *ḳiṣâṣ* op hem toepasselijk is), — dan wordt hij gedood, zelfs ook al ware de van rechtswege aangewezen bloedwreker bereid, om met den bloedprijs genoegen te nemen, want de doodstraf geldt in dit geval als *ḥaḳḳ Allâh*, — òf: 4. als straatroover zoowel roof als doodslag heeft gepleegd, — dan wordt niet alleen de doodstraf aan hem voltrokken, maar moet zijn lijk bovendien een tijdlang smadelijk aan een kruis (of bijv. aan een boom of tegen een muur) ten toon worden gesteld.

Bekeert een straatroover zich echter, voordat hij in handen van de bevoegde macht valt, dan zijn de bijzondere straffen wegens straatroof (welke als *ḥaḳḳ Allâh* gelden) niet op hem toepasselijk. Toch blijft hij dan jegens de menschen aansprakelijk voor de door hem begane misdrijven. Het recht van wederver-

---

[1]) Als „straatroover" moeten volgens de wet slechts zulke (manlijke of vrouwelijke) personen worden bestraft, die niet alleen meerderjarig en in het volle bezit hunner verstandelijke vermogens zijn, maar die bovendien als inderdaad gevaarlijk voor de hun voorbijtrekkenden moeten worden beschouwd.

gelding (*ḳiṣâṣ*) bijv. kan dus tegen hem geldend worden gemaakt en ook blijft hij gehouden, om aan de beroofde personen het hun ontnomene terug te geven of te vergoeden.

---

§ 68. Bestraffing met taʿzîr.

De zgn. *taʿzîr* — d. i. de aan 's rechters eigen oordeel overgelaten bestraffing van den schuldige — is in het algemeen steeds toepasselijk, indien een geloovige een zonde of vergrijp heeft begaan, voor welke in de wet geene andere straf en ook geene boete (*kaffârah*) is voorgeschreven [1]).

Zoo zijn met *taʿzîr* bijvoorbeeld te bestraffen: valschheid in geschrifte, bedrog, afpersing, het afleggen van valsche getuigenissen, laster (indien daardoor althans geen *moeḥṣan* van ontucht wordt beschuldigd), diefstal (indien de waarde van het gestolene beneden het wettelijke minimum blijft), enz.

Ten aanzien der keuze van straf wordt den rechter bij de toepassing van den *taʿzîr* in de wet groote vrijheid gelaten. Hij kan den schuldige dus, al naar bevind van zaken, bijv. gevangenisstraf opleggen, hem laten geeselen, of wel zich eenvoudig tot eene berisping bepalen, indien dit laatste hem het meest doeltreffend voorkomt. Ook kan de *taʿzîr* in verbanning of onteerende straffen, zooals de smadelijke tepronkstelling of het zwart maken van het gelaat van den schuldige, en dgl., bestaan. Slechts bepaalt de wet, dat eene als *taʿzîr* opgelegde bestraffing, welke (zooals bijv. geeseling) van denzelfden aard als eene *ḥadd*-straf is, niet even zwaar als die *ḥadd* mag zijn. Wil de rechter dus bij toepassing van den *taʿzîr* iemand bijv. met geeseling doen bestraffen, dan mag hij hem, indien het een vrij persoon betreft, niet meer dan 39 (en eenen slaaf niet meer dan 19) geeselslagen

---

[1]) Er zijn ook wetsovertredingen, welke zelfs niet met *taʿzîr* kunnen worden bestraft. Zoo verbiedt bijv. de wet wel den meester, om zijnen slaaf meer arbeid op te dragen dan deze redelijkerwijze kan volbrengen — dat geldt zelfs als *ḥarâm* — maar desniettemin blijft de heer, althans de eerste maal, straffeloos en krijgt dan slechts eene waarschuwing. Eerst indien hij zich dan nogmaals aan hetzelfde vergrijp schuldig maakt, kan de *taʿzîr* op hem worden toegepast. Zie nog andere voorbeelden bij: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 819.

laten toedienen, daar hij bij het vaststellen van de straf onder het minimum van den *ḥadd* (welke immers als straf voor het drinken van bedwelmende dranken uit niet meer dan 40, resp. 20, geeselslagen bestaat) moet blijven.

Bovendien kan de rechter den schuldige, indien hem dit wenschelijk voorkomt, den *ta'zîr* geheel kwijtschelden, althans indien geen door het vergrijp in zijne rechten verkort Moslim diens bestraffing verlangt, met name wanneer het uitsluitend eene overtreding jegens God betreft (zie blz. 299).

---

§ 69. Voorschriften betreffende den ḳâdhî en den ḥakam.

De rechtspraak zoowel in civiele als in crimineele zaken behoort volgens de wet tot de godsdienstplichten, welke met de benaming *fardh al-kifâjah* worden aangeduid (zie blz. 48). Heeft een voldoend aantal geloovigen zich met de vervulling van dien plicht belast, dan zijn de overigen van die taak ontheven.

De aanstelling tot *ḳâdhî* geschiedt van overheidswege. Voor elke onderafdeeling van het moslimsche gebied behoort een voor de rechtspraak geschikt persoon tot rechter te worden aangewezen [1]). De benoeming moet in den vorm eener mondelinge overeenkomst plaats vinden, met *îdjâb* en *ḳaboel* (zie blz. 269) — waarbij de overheid de rechtspraak in een bepaald gebied aan den aldaar te benoemen rechter aanbiedt, en laatstgenoemde zijnerzijds het hem aldaar aangeboden rechterambt verklaart te aanvaarden, — en wel in tegenwoordigheid van minstens twee manlijke personen, die zoo noodig getuigenis omtrent de wettigheid van 'srechters aanstelling tegenover de bevolking van het hem toegewezene gebied kunnen afleggen.

Mocht in een gegeven geval slechts één bepaald persoon volkomen bevoegd zijn, om de *ḳâdhî*-functiën uit te oefenen, dan is deze, indien hij door den *imâm* daartoe wordt aangezocht,

---

[1]) Het den rechter toegewezen gebied mag volgens de wet slechts zoo groot zijn, dat wie op de standplaats van een rechter woont en zich van daar 's morgens vroeg op weg begeeft naar de plaats, waar de naastbijzijnde *ḳâdhî* zijne zittingen houdt, onder normale omstandigheden nog dienzelfden dag 's avonds in zijne woonplaats terug kan zijn. Vgl.: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, blz. 695, nt. 1 en blz. 712, nt. 1.

verplicht, zijne benoeming tot rechter aan te nemen. Zelfs zou hij dan, indien de overheid in gebreke bleef, hem daartoe te benoemen, zijne aanstelling tot rechter uit eigen beweging moeten verzoeken, daar het rechtspreken in dit geval voor hem als een individueele plicht — Arab.: *fardh al-ᶜain* (zie blz. 48) — is te beschouwen.

Hoewel het rechtspreken dus volgens de wet als de vervulling van een godsdienstplicht moet worden opgevat, waren toch reeds van ouds de min of meer officieele personen, welke zich met deze taak belastten, bij de wetgeleerden gewoonlijk weinig in aanzien. Als dienaren van de overheid waren de rechters namelijk in den regel wel genoodzaakt, hunne uitspraken min of meer te plooien naar de wenschen van degenen, die hen tot rechter hadden aangesteld. In godsdienstige kringen ontstond dan ook spoedig sterke tegenzin tegen het bekleeden van het rechterambt en er werden zelfs overleveringen in omloop gebracht, waarin men den Profeet ernstig tegen het aannemen van eene benoeming tot rechter liet waarschuwen [1]). Mannen als Aboe Ḥanîfah weigerden volstrekt, het *ḳâdhî*-ambt te aanvaarden en zouden daartoe volgens de overlevering zelfs niet door straffen noch folteringen te bewegen zijn geweest.

De *ḳâdhî* mag in zijn ressort, met toestemming der bevoegde overheid, één of meer plaatsvervangers voor zich aanwijzen, om zoo noodig een gedeelte zijner taak van hem over te nemen. Daar hij bij zijne rechtspraak in moeilijke gevallen het gevoelen van kundige rechtsgeleerden behoort in te winnen, geldt het als *soennah* voor hem, om zich na zijne aanstelling zoo spoedig mogelijk omtrent de ter plaatse gevestigde wetgeleerden te doen inlichten.

De plaats, waar de *ḳâdhî* zitting houdt, moet volgens de wet duidelijk kenbaar en zooveel mogelijk in het midden van 's rechters gebied gelegen zijn, opdat de rechtzoekenden gemakkelijk daarheen kunnen komen. Ook behoort de rechter zich niet met vele deurwachters en andere beambten te omringen, opdat men hem zonder moeite en zonder de hulp van tusschenpersonen kunne bereiken. Als afkeurenswaardig geldt het volgens de Sjâfiᶜitische leer, de terechtzittingen in eene moskee te houden, daar dit hinderlijk voor den dienst in het godshuis kan zijn.

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, New-York and London, 1916, blz. 111 v.

Geraakt een *ḳâdhî* buiten staat, zijn ambt naar behooren te vervullen, dan wordt hij door de overheid van zijne waardigheid ontheven; evenzoo in geval van wangedrag of wegens andere omstandigheden en bovendien op zijn eigen verzoek, indien hij zijn ambt wenscht neder te leggen.

Tot *ḳâdhî* is volgens de wet slechts benoembaar een „te goeder naam en faam bekend staand" — Arab.: *ᶜadl* (zie blz. 318) — meerderjarig, manlijk en vrij Moslim, die grondige kennis van de voorschriften der wet bezit. In theorie eischt de wet zelfs, dat een *ḳâdhî* in staat zij, de door hem bij het rechtspreken toe te passen wetsvoorschriften zelfstandig, als *moedjtahid*, uit de bronnen af te leiden. Daartoe zou hij eigenlijk niet slechts den Koran en de exegese (Arab.: *tafsîr*) van het heilige boek, maar ook de geheele overlevering betreffende de *soennah* van den Profeet, evenals de vragen, over welke eenstemmigheid van gevoelen (Arab.: *idjmâᶜ*) bestaat en die, over welke de meeningen uiteenloopen, nauwkeurig moeten hebben bestudeerd. Slechts zulk eene voorbereiding toch, benevens grondige kennis van de Arabische taal en grammatica, zouden hem in staat stellen, als deskundige op gezaghebbende wijze de wet te verklaren en toe te passen.

Zooals echter hierboven reeds werd opgemerkt, gold later in den Islam niemand meer tot zulk een zelfstandig oordeel in wetszaken bevoegd, maar had ieder zich, naar de algemeen gangbare opvatting, aan de leer te houden, welke nu eenmaal door de groote geleerden van het voorgeslacht op gezaghebbende wijze was vastgesteld. Ook de rechters konden daarom slechts *moeḳallid*'s (zie blz. 26) zijn, die in alle opzichten aan de uitspraken der vroegere geleerden waren gebonden. Zoo heeft dan ook iedere *ḳâdhî* van lateren tijd zich bij zijne rechtspraak uitsluitend aan datgene te houden, wat de gezaghebbende *fiḳh*-boeken van zijnen *madzhab* leeren. Deze werken zijn voor hem als w e t b o e k e n en het staat hem in geen geval vrij, zich zelfstandig op Koran of *soennah* te beroepen. Wilde een rechter, in de onderstelling, nog aan de oorspronkelijke theoretische eischen voor het *ḳâdhî*-ambt te kunnen voldoen, zelfstandig de wetsvragen beoordeelen, dan zou dit slechts als ongepaste aanmatiging kunnen worden beschouwd.

Doofheid en blindheid behooren volgens de wet tot de gebreken, welke iemand voor de vervulling van het *ḳâdhî*-ambt ongeschikt maken.

Ter bevordering van eene goede rechtspraak beveelt de wet

den rechter aan, om zorg te dragen, dat hij gedurende de uitoefening van zijne functiën zooveel mogelijk in gelijkmatigen gemoedstoestand blijve verkeeren. Afkeurenswaardig ware het dus voor hem, recht te spreken onder omstandigheden, welke in dit opzicht ongunstig op hem zouden kunnen inwerken, bijv. wanneer hij zich ziek gevoelt, door hitte of koude, door honger of dorst wordt gekweld — zooals dit laatste in het bijzonder in de vastenmaand kan voorkomen —, of wanneer hij aan heftige gemoedsaandoeningen ten prooi is.

Ter verzekering van 's rechters onafhankelijkheid tegenover de gedingvoerende partijen verbiedt de wet den *ḳâdhî*, om geschenken van wien ook der aan zijne rechtspraak onderworpen personen aan te nemen (behalve van zijne verwanten in de rechte lijn, daar hij volgens de wet toch nooit een vonnis te hunnen gunste zou mogen vellen). Om dezelfde reden wordt den rechter in de wet aanbevolen, om niet zelf handel te drijven, daar men dan zou kunnen trachten, hem bij het doen van zaken door toekenning van bijzondere handelsvoordeelen gunstig voor zich te stemmen. Met het oog op dit gevaar behoort hij zelfs te vermijden, door tusschenkomst van personen, die algemeen als zijne gevolmachtigden bekend staan, handel te drijven. Daarentegen staat het hem volkomen vrij, zieken te bezoeken, aan begrafenissen deel te nemen, personen, die van eene reis terugkeeren, te verwelkomen, enz., zelfs al mochten degenen, aan wie hij aldus vriendschappelijke belangstelling toont, tot de partijen in eene door hem te beslissen rechtszaak behooren.

Ondanks al deze wettelijke voorschriften en vermaningen liet de wijze, waarop de *ḳâdhî*'s hun ambt plachten uit te oefenen, gewoonlijk veel te wenschen over. Wel hebben zonder twijfel dikwijls rechtschapene, achtenswaardige mannen het rechterambt bekleed, maar de meesten waren toch onwetend en omkoopbaar. Ten allen tijde gaven „de slechte rechters" in den Islam aanleiding tot klagen. Bovendien beantwoordt reeds sedert vele eeuwen geen rechter meer aan de oorspronkelijke theoretische eischen der wet, vooral niet wat wetskennis betreft, zoodat de moslimsche wetgeleerden dan ook iederen rechter in lateren tijd slechts als eenen *ḳâdhî ad-dharoerah* — d. i. eenen nood-*ḳâdhî* (of eenen rechter bij gebrek aan beter) — beschouwen, met wien men zich wel moet behelpen, daar er nu eenmaal geen werkelijk aan de eischen beantwoordende rechters meer te vinden zijn.

De *ḳâdhî* fungeert volgens de wet steeds als alleensprekend rechter en het door hem gevelde vonnis is voor de partijen beslissend. Tot hooger beroep daarvan bestaat krachtens de wet geene mogelijkheid.

Het staat aan gedingvoerende partijen echter vrij, hunne geschillen niet door den *ḳâdhî*, maar door een *ḥakam*, d. i. een door henzelven gekozen scheidsrechter, te doen beslissen, althans indien het geen *ḥaḳḳ Allâh* betreft. Indien dan ter plaatse geen voldoend aan de eischen beantwoordend rechter aanwezig is, staat het aan partijen zelfs vrij, om een volkomen naar eigen inzicht te kiezen persoon tot scheidsrechter aan te stellen, onverschillig, of deze al dan niet tevens bevoegd is, om tot *ḳâdhî* te worden benoemd; in het tegenovergestelde geval echter vordert de wet, dat de tot *ḥakam* aangestelde tevens een aan de wettelijk aan een *ḳâdhî* te stellen eischen beantwoordend persoon zij. Het door eenen *ḥakam* gevelde vonnis heeft dezelfde bindende kracht als dat van eenen *ḳâdhî*, althans indien de partijen zijn overeengekomen, in de beslissing des scheidsrechters te zullen berusten.

---

§ 70. Het geding vóór den ḳâdhî. Leer van het bewijs.

De leiding van het onderzoek ter terechtzitting wordt in het algemeen aan het oordeel des rechters overgelaten. De wet schrijft slechts voor, dat hij aan beide partijen — dus zoowel aan den eischer (Arab.: *al-moedda^cî*) als aan den gedaagde (Arab.: *al-moedda^câ ^calaihi*) — behoorlijk gelegenheid moet geven, hunne verklaringen ter terechtzitting af te leggen. Daartoe heeft hij het woord het eerst aan den eischer te verleenen en, nadat deze zijnen eisch (Arab.: *da^cwâ*, Mal.: *da^cwa*, Jav.: *dakwa*) voldoende heeft kunnen voordragen en toelichten, ook den gedaagde naar behooren in staat te stellen, daarop te antwoorden. Uitdrukkelijk schrijft de wet voor, beide partijen in alle opzichten op gelijken voet te behandelen, althans indien beiden geloovigen zijn. Ook moet de rechter vermijden, om gedurende het verhoor invloed op de verklaringen van de partijen of de getuigen uit te oefenen; hij mag dus niemand van hen barsch toespreken of op eenigerlei wijze een antwoord suggereeren. Daarentegen is het hem geoor-

loofd, om te trachten, eene minnelijke schikking tusschen de gedingvoerenden tot stand te brengen en met dat doel de zaak der eene partij zooveel mogelijk in de welwillendheid der andere aan te bevelen.

Erkent de gedaagde de rechtmatigheid van den eisch, dan is verder bewijs overbodig. Zulk eene erkentenis of bekentenis — Arab.: *iḳrâr*, d. i. bevestiging (zie boven, blz. 224); Mal.: *ikrar*, Jav.: *ikral* — is volgens de wet slechts dan als geldig te beschouwen, indien zij door een meerderjarig persoon, die in het volle bezit zijner verstandelijke vermogens is, zonder eenigen dwang voor den rechter wordt afgelegd [1]). Betreft zulk eene verklaring vermogensrechten, dan moet hij, die den eisch als rechtmatig erkent, bovendien *rasjîd* (zie boven, blz. 230) zijn. Heeft men eenmaal eenen *iḳrâr* afgelegd, dan kan eene herroeping dier verklaring zonder meer niet als geldig worden aangenomen, tenzij iemand mocht hebben bekend, schuldig te zijn aan een vergrijp, dat met eene als *ḥaḳḳ Allâh* geldende straf moet worden geboet.

Wordt de eisch door den gedaagde ontkend, dan mag de rechter de vordering in het algemeen niet toewijzen, voordat de eischer deze door bewijsmiddelen nader heeft gestaafd. Eene uitzondering op dien regel is echter, dat het den rechter, indien hem de toedracht der feiten persoonlijk bekend is, vrijstaat, terstond eene beslissing te nemen, zonder dat partijen nader bewijs hebben te leveren. Zulk rechtspreken „op grond van zijn eigen weten", zooals het in de wet wordt genoemd, is echter slechts toelaatbaar, indien de rechter zóó zeker van de feiten is, dat hijzelf daaromtrent getuigenis zou kunnen afleggen [2]). Sommige wetgeleerden achten bovendien niet iederen *ḳâdhî*, maar slechts eenen rechter, die aan alle wettelijke eischen voldoet (en dus o. a. ook *moedjtahid* is), tot zulk eene rechtspraak bevoegd. In allen gevalle zijn echter alle *faḳîh*'s het daarover eens, dat geen rechter op grond van formeel geldige, door partijen ten processe aangevoerde bewijzen een vonnis tegen zijn beter weten in behoeft te vellen.

---

[1]) Dwangmaatregelen om iemand tot eene bekentenis te brengen zijn volgens de wet onvoorwaardelijk verboden. Zelfs eene bekentenis, welke iemand slechts uit vrees, bijv. voor geeseling, heeft afgelegd, is van onwaarde.

[2]) Betreft het eene als *ḥaḳḳ Allâh* geldende straf, dan is 's rechters persoonlijke bekendheid met de zaak in geen geval voldoende, maar moet er tevens, zooals hierboven (blz. 298) reeds vermeld werd, formeel bewijs worden geleverd, voordat hij een veroordeelend vonnis mag vellen.

Als bewijsmiddelen gelden volgens de wet hoofdzakelijk het getuigenbewijs en de door partijen bezworen eeden. Geschreven documenten hebben volgens de Sjâfiᶜitische leer geen bewijskracht, tenzij de inhoud van het geschrift door betrouwbare getuigen worde bevestigd, maar in dat geval ligt de bewijskracht niet meer in het geschrift, maar in de getuigenverklaring. In de praktijk is dit beginsel tegenwoordig bijna niet meer te handhaven en, om de rechtspraak der *ḳâdhî*'s niet praktisch onmogelijk te maken, moet men de bewijskracht van sommige schrifturen bijwijze van uitzondering dan ook wel erkennen [1].

Als geldige getuigenissen erkent de wet slechts de verklaringen van meerderjarige, vrije Moslims, die in het volle bezit hunner verstandelijke vermogens zijn, niet als *safîh* (zie boven, blz. 231) onder curateele staan en bovendien als *ᶜadl* gelden.

Onder *ᶜadl* — in tegenstelling van *fâsiḳ* — verstaat de wet iemand, die noch eene groote zonde heeft begaan, noch gewoon is, zich aan kleine wetsovertredingen schuldig te maken; zelfs geldt ook degene, ten aanzien van wien dit laatste niet ten volle naar waarheid zou kunnen worden getuigd, nog als *ᶜadl*, indien hij zijne godsdienstplichten overigens toch in menig opzicht zoo nauwgezet vervult, dat zijne „kleine zonden" daardoor als het ware weder worden goedgemaakt. Over de vraag, welke zonden tot de „kleine" en welke tot de „groote" moeten worden gerekend, bestaat in bijzonderheden geen volkomen eenstemmigheid onder de wetgeleerden. Algemeen worden echter als groote zonden beschouwd: moord, ontucht, verduistering van het goed van weezen, het interestnemen (de *ribâ*) en bijv. de weigering om *zakât* op te brengen — als kleine zonden daarentegen: het deelnemen aan verboden spelen, het luisteren naar verboden muziek en dergelijke lichtere vergrijpen. Bovendien kan iemand, die kettersche meeningen aanhangt, in geen geval als *ᶜadl* erkend worden. Hij, die zich naar den maatstaf der voor zijnen stand geldende opvattingen onwelvoeglijk gedraagt, blijft weliswaar *ᶜadl*, maar ook zijn getuigenis kan toch in rechte volgens de gezaghebbende leer niet als geloofwaardig worden aangenomen. De verklaring van iemand, die *fâsiḳ* is geweest, heeft in rechte

[1]) Zie nader over de bewijskracht, welke reeds door vroegere *faḳîh*'s aan den wissel werd toegekend: R. Grasshoff, *Die Suftaǵa und Ḥawâla der Araber*, blz. 30—34. — Vgl. ook hieronder, blz. 325, nt. 3.

slechts bewijskracht, indien hij zich niet alleen heeft „bekeerd", maar bovendien gedurende minstens een vol jaar daarna zich ook niet meer aan wetsovertredingen heeft schuldig gemaakt, zoodat zijne bekeering blijkbaar oprecht gemeend is geweest.

De rechter is ambtshalve verplicht, na te gaan, of de als getuigen vóór hem optredende personen *ᶜadl* zijn, zelfs ook al mocht er door de tegenpartij geen bezwaar tegen hen worden ingebracht. Te dien einde moet de rechter volgens de wet de noodige inlichtingen betreffende de getuigen (bijv. bij hunne buren of handelsvrienden) doen inwinnen; want slechts op grond der verklaringen van twee geloofwaardige, manlijke getuigen mag hij aannemen, dat een hem onbekend getuige inderdaad *ᶜadl* is. Is een getuige hem daarentegen persoonlijk bekend, dan mag hij diens getuigenis zonder nader onderzoek hetzij aannemen, hetzij verwerpen, al naarmate hij den bedoelden persoon als *ᶜadl* of als *fâsiḳ* kent.

Met het oog op deze voorschriften was het in vele moslimsche landen van ouds gebruikelijk, dat de rechter eenige zijner ondergeschikten in het bijzonder met het instellen van een onderzoek naar de getuigen belastte [1]). Ook stelde hij gewoonlijk bepaalde personen in zijn ambtsgebied als beroepsgetuigen aan. Zulke beroepsgetuigen vindt men ook thans nog in vele streken [2]). Zij voeren den titel *ᶜadl* (meerv.: *ᶜoedoel*) of *sjâhid* (d. i. getuige) en hunne functiën komen in menig opzicht met die van notarissen overeen. Bij het sluiten van belangrijke koopcontracten en andere rechtshandelingen wordt veelal van hunne hulp gebruik gemaakt, opdat zij dan later als officieele getuigen eene verklaring kunnen afleggen omtrent de door hen geconstateerde transacties, indien daarover meeningsverschil tusschen de partijen ontstaat [3]).

---

[1]) Zulk een beambte werd *moezakki* genoemd, d. i. iemand, die na onderzoek heeft vast te stellen, dat een getuige *zakî* (d. w. z. „rein, zonder zonden") is. Vgl.: I. Goldziher in Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl., XVII [1903], blz. 361 v.; F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, III, 142.

[2]) Zie o. a.: Ph. Vassel, *Über marokkanische Processpraxis* (Mitth. des Semin. f. orient. Sprachen, V, 2. Abth. [1902], blz. 170 vv.); E. W. Lane, *Modern Egyptians*, Chapt. IV (Government); vgl.: Mac Guckin de Slane, *Autobiographie d'Ibn Khaldoun* (Paris, 1844), blz. 103—110 (= Journ. Asiat., 4de Sér., III [1844], blz. 328—335); *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, Introduct. p. LXXIII—LXXXI (Notices et extraits, Tome XIX, 1 [1863]).

[3]) Zie verder o. a. bij: R. Dozy, *Supplém. aux diction. arab.*, II, 103*a*; S. de Sacy, *Chrest. arab.*, 2me édit., I, 38—41; De Slane, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun* (t. a. p.), I, 456—458.

Een eed mag den getuigen volgens de wet niet worden opgelegd. Staat toch eenmaal vast, dat een getuige *ᶜadl* is, dan geldt zijne verklaring, ook al is deze onbeëedigd, als betrouwbaar, tenzij er bepaalde redenen mochten zijn, om hare waarheid te betwijfelen, zooals wanneer het blijkbaar in zijn belang is, eene zaak in bepaalden zin voor te stellen. Is de getuige bijv. een bloedverwant in de rechte lijn van een der partijen, dan mag zijn getuigenis ten gunste dier partij niet worden aangenomen, evenzoo mag op een getuigenis ten nadeele van iemand geen acht worden geslagen, indien er vijandschap tusschen dien persoon en den getuige blijkt te bestaan [1]).

Het getuigenis van Christenen en andere ongeloovigen — die immers zelfs de belangrijkste godsdienstwaarheden loochenen! — is volgens de wet als volstrekt waardeloos te beschouwen.

Het aantal getuigen, dat door de wet wordt geëischt, om de verklaringen van eischer of gedaagde te bewijzen, verschilt naarmate het geding vermogensrechten — bijv. eene schuldvordering of terugvordering van eigendom — of andere zaken betreft. In het eerste geval eischt de wet het getuigenis van minstens twee mannen of van één man en twee vrouwen [2]); ook is dan één man voldoende, indien zijn getuigenis althans door eenen eed van de partij, welke zich op hem beroept, wordt bekrachtigd. In het tweede geval daarentegen eischt de wet: 1. indien de vordering zaken geldt, welke gewoonlijk uitsluitend aan mannen nauwkeurig bekend zijn (huwelijkscontracten, wedervergelding, bloedschuld en dgl.) het getuigenis van twee mannen, 2. bij onderwerpen, van welke gewoonlijk alleen vrouwen goed op de hoogte zijn (zooals: lichaamsgebreken van vrouwen, zoogverwantschap, bevalling, enz.), het getuigenis van vier vrouwen of van éénen man en twee vrouwen.

Dit alles geldt slechts, indien het rechtsgeding een *ḥaḳḳ âdamî* betreft, want moet er bewijs ten aanzien van een *ḥaḳḳ Allâh*

---

[1]) Aldus de wettelijke theorie ten aanzien van geldige getuigenissen. Daar er evenwel reeds sedert eeuwen, naar het eenstemmige gevoelen der wetgeleerden, bijna geene personen meer zijn, die inderdaad nog aan de wettelijk aan getuigen te stellen eischen beantwoorden, is men ook in dit opzicht wel gedwongen, met de feiten rekening te houden en zich dus met de verklaringen van zulke getuigen te behelpen, die volgens de wet eigenlijk „niet-*ᶜadl*" zijn — met aanwijzingen dus — in plaats van geldige bewijzen.

[2]) Op grond van Koran II, 282: „Neemt twee mannen uit uw midden tot getuigen, en zijn die er niet, dan éénen man en twee vrouwen".

worden geleverd, dan zijn in den regel twee manlijke getuigen vereischt [1]).

De eed geldt in het proces hoofdzakelijk in de volgende gevallen als bewijs: 1. Is de eischer niet in staat, zijne vordering te bewijzen en ontkent de gedaagde de rechtmatigheid van den eisch, dan heeft de eischer de bevoegdheid, den rechter te verzoeken, den gedaagde onder eede te laten zweren, dat de vordering ongegrond is. Wordt deze eed inderdaad door den gedaagde afgelegd, dan moet de eischer in het ongelijk worden gesteld, maar indien de gedaagde den hem opgelegden eed weigert te zweren, wordt de vordering aan den eischer toegewezen, mits deze dan zijnerzijds de gegrondheid zijner vordering onder eede bezweert. — 2. Ook kan de rechter een der partijen eenen eed laten zweren, om aan de verklaring van éénen manlijken getuige, op wiens getuigenis deze partij zich beroept, volledige bewijskracht te verschaffen.

Bovendien kent de wet nog: — 3. eene bijzondere soort van gerechtelijken eed, welke toepasselijk is in geval van doodslag, indien de naaste bloedverwant [2]) van den gedoode een of meer personen als de daders aanwijst zonder echter bewijzen voor hunne schuld te kunnen aanvoeren. Is het dan met het oog op de omstandigheden, onder welke de doodslag heeft plaats gevonden, waarschijnlijk, dat de aanklager gelijk heeft en zweert deze vijftig malen achtereen, dat hij de waarheid heeft gesproken, dan moet door den beschuldigde (resp. diens *ʿâḳilah*) de bloedprijs worden betaald. In dit geval heeft deze eed van den aanklager in de wet nog den oud-Arabischen naam *ḳasâmah* (zie blz. 293) behouden. Indien er daarentegen geen zoodanig vermoeden ten gunste van den aanklager bestaat, moet de beschuldigde worden vrijgesproken, mits deze dan zijnerzijds vijftig malen achtereen zweert, onschuldig te zijn.

De verjaring [3]) wordt in de wet feitelijk niet erkend, althans niet in dien zin, dat iemand onder bepaalde omstandigheden

---

[1]) Ontucht kan slechts door vier van zulke getuigen worden bewezen (zie boven, blz. 306). Daarentegen is, om het verschijnen van de nieuwe maan en daarmede het begin der vastenmaand vast te stellen, reeds het getuigenis van één manlijken aan de wettelijke eischen beantwoordenden getuige voldoende (zie boven, blz. 101).

[2]) De *walî ad-dam*, zie boven, blz. 299, nt. 2.

[3]) Zie daarover: C. Snouck Hurgronje, *Iets over verjaring in het Moehamm. recht* (Tijdschr. Batav. Gen., XXXIX [1897], 431—457).

alleen door het verloop van zekeren tijd, eigendom of andere rechten kan verwerven of zich van eene verplichting kan bevrijden. Toch geven de wetgeleerden toe, dat wie eene vordering meent te kunnen instellen, niet de bevoegdheid heeft, dit zoo lang als hem goeddunkt uit te stellen [1]). Laat men toch iemand eerst geruimen tijd in het ongestoord bezit eener zaak, later bewerende, dat dit bezit onrechtmatig is geweest, dan zou het voor den gedaagde, indien alle getuigen, op wie hij zich kon beroepen, inmiddels waren gestorven, ten slotte onmogelijk kunnen worden, zijne rechten te bewijzen.

Blijkt dus, dat iemand zijnen eisch zonder geldige redenen gedurende eenen buitengewoon langen tijd niet heeft geldend gemaakt, dan moet dit volgens de wetgeleerden als een bewijs [2]) worden beschouwd, dat zijne vordering onrechtmatig is. De rechter moet dien eisch dan op grond van verjaring afwijzen.

Naar het schijnt heeft men in het algemeen in moslimsche landen bij de toepassing der wet weinig behoefte aan voorschriften betreffende deze verjaring gevoeld. Slechts weinige *fiḳh*-boeken en *fatwâ*-verzamelingen toch vermelden de verjaring. Over den duur van den verjaringstermijn bestaat dan ook geene eenstemmigheid van gevoelen [3]). Volgens sommige wetgeleerden bedraagt deze termijn 30 jaren of iets meer (d. i. ongeveer de duur eener generatie), volgens vele andere echter slechts 15 jaren, in overeenstemming met het gebruik te dien opzichte in Turkije, waar de sultans sedert het einde der 16de eeuw aan rechters bij hunne aanstelling geene bevoegdheid plachten te verleenen, om eene rechtszaak te beslissen, indien bleek, dat de eischer zijne vermeende rechten zonder geldige redenen reeds gedurende 15 jaren niet had geldend gemaakt.

---

[1]) De door de moslimsche wetgeleerden bedoelde verjaring betreft dus niet iemands recht op zichzelf, maar slechts de daaraan verbondene actio (de bevoegdheid, om het in rechte geldend te maken).

[2]) De verjaring behoort dus volgens de moslimsche wet tot de bewijsmiddelen, welke in ons recht onder den naam van „rechtsvermoedens" bekend zijn. Men kan de moslimsche verjaring als eene soort van praesumptio juris et de jure beschouwen, d. w. z. als een rechtsvermoeden (ten nadeele des eischers), tegen hetwelk geen tegenbewijs wordt toegelaten.

[3]) Zie daarover nader bij C. Snouck Hurgronje, t. a. p., blz. 16 en 24 (Tijdschr. Batav. Gen., t. a. p., blz. 446 en 454).

§ 71. Geestelijke en wereldlijke rechtspraak. De „priesterraden" op Java.

Zooals hierboven (blz. 51) reeds werd vermeld, pleegt men in strijd met de theorie der wet slechts rechtsvragen, welke, zooals de daar genoemde, nauw met den godsdienst samenhangen, aan de beslissing van den *ḳâdhî* te onderwerpen. Alle overige zaken behooren naar de volksovertuiging uitsluitend tot de competentie der wereldlijke overheden.

Deze scheiding tusschen hetgeen men „wereldlijke" en „geestelijke" rechtspraak zou kunnen noemen, welke in alle deelen der moslimsche wereld valt waar te nemen [1]), bestaat ook in Ned.-Indië. In het algemeen is de rechtsbedeeling ook daar aan plaatselijke bestuursambtenaren toevertrouwd, op Java aan de zgn. „landraden". Deze bestaan uit eenige Inlandsche hoofden onder leiding van een rechterlijk ambtenaar.

Daar men vroeger ten onrechte meende, dat rechters, die over Inlandsche belijders van den Islam volgens het eigen recht dezer Mohammedanen moesten rechtspreken, ook in strafzaken en bij geschillen over eigendom en schuldvordering de desbetreffende voorschriften van den Islam hadden toe te passen, werd aan de landraden voorgeschreven, bij hunne rechtspraak steeds eenen *panghoeloe* als deskundige te raadplegen. Dientengevolge fungeert dan ook bij iederen landraad een *panghoeloe* als adviseur [2]). Hoewel echter in het landraadsvonnis steeds uitdrukkelijk wordt vermeld, welke regelen der godsdienstige wet men volgens het advies van den *panghoeloe* zou hebben toe te passen [3]),

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 182; dezelfde: *Sajjid Oethman's „Gids voor de priesterraden" besproken*, blz. 11 (Het Recht in Ned.-Indië, LXIII [1894], blz. 732); vgl. hierboven, blz. 51, nt. 1.

[2]) Op den *panghoeloe* rust tevens de taak, de getuigen, die den Islam belijden, ter terechtzitting den eed te doen afleggen. Waar de met deze functiën bij den landraad belaste *panghoeloe* een andere was dan de hierboven (blz. 68) bedoelde, aan het hoofd van het moskeepersoneel gestelde — zooals dit vroeger op verscheidene plaatsen voorkwam — werd hij in het Javaansch met de benaming *pĕngoeloe landjrad* van den *pĕngoeloe mĕsigit* onderscheiden. Maar sinds lang heeft men ernaar gestreefd, deze beide functiën overal geleidelijk te doen samensmelten.

[3]) Zoo pleegt het advies van den *panghoeloe* in strafzaken weliswaar te luiden, dat de schuldige naar gelang van het door hem begane vergrijp volgens den *sjar*ᶜ behoort te worden bestraft met *ḳiṣâṣ*, *dijah*, *ḥadd* of *taᶜzîr* — in het Maleisch en Javaansch respect. uitgesproken als: *kisas*, *dijat*, *had* (Jav.: *kad*) en *taksir* (Jav.:

wordt toch in het algemeen niet volgens den *sjar*ᶜ recht gesproken, maar overeenkomstig de door het Europeesche bestuur vastgestelde rechtsregelen en, wanneer daartoe aanleiding bestaat, naar de bijzondere instellingen des lands, de zgn. *adat*.

Alleen de twistgedingen betreffende onderwerpen van familierechtelijken en godsdienstigen aard, zooals huwelijk, voogdij, erfrecht, de *wakap*'s en dergelijke zaken, werden, ook in den Indischen Archipel, van ouds door den zgn. „geestelijken" rechter beslist. Die geestelijke rechtsmacht berustte op Java bij de *pĕngoeloe*-gerechten, de zgn. „priesterraden". Hunne bevoegdheid beperkte zich uit den aard der zaak uitsluitend tot toepassing van voorschriften der Mohammedaansche wet, in de gevallen, waarin dit door de *adat* des lands werd vereischt. Eene nauwkeurige, van regeeringswege vastgestelde omschrijving hunner competentie is echter feitelijk nooit tot stand gekomen. De geestelijke rechtspraak toch behoorde tot die min of meer met den godsdienst der Inlandsche bevolking samenhangende onderwerpen, van welker regeling het bestuur zich steeds zooveel mogelijk trachtte te onthouden.

Zooals reeds hierboven (blz. 69) werd vermeld, placht men zich op Java reeds van ouds tot den *pĕngoeloe*, het hoofd van het moskeepersoneel, te wenden, wanneer men eene rechtszaak volgens de regelen der heilige wet wilde doen beslissen. Deze was gewoon, daartoe op vaste dagen in het voorportaal (de *soerambi*) der moskee zitting te houden [1]). Wel was hij daarbij steeds omringd door eenige hem ondergeschikte en door hem aangestelde bijzitters, die o. a. schrijversdiensten plachten te bewijzen, maar hij alleen was de rechter. Veelal bevonden zich onder de bijzitters personen, die eenige studie van de *kitab*'s hadden gemaakt en daardoor desnoods leemten in 's rechters kennis konden aanvullen. Hun viel dan in dat opzicht eenigermate de rol ten deel, welke elders door *moeftî*'s en andere wetgeleerden wordt vervuld, wier advies in moeilijke gevallen door den rechter behoort te worden ingewonnen (vgl. blz. 313).

---

takdjir) — maar het vonnis richt zich toch uitsluitend naar de desbetreffende regelen van het door de Nederlandsche regeering ingevoerde Strafwetboek voor Inlanders en daarmede gelijkgestelden.

[1]) Vrees voor stoornissen in den eeredienst — het wettelijke bezwaar tegen het houden van terechtzittingen in het bedehuis (zie blz. 313) — behoeft op Java, waar de *pĕngoeloe* zelf als rechter fungeert, niet te bestaan.

In de Inlandsche samenleving werd deze rechtspraak meestal aangeduid als die van de *hoekoem* (d. i. van de „beslissingen der heilige wet"), van den *pĕngoeloe*, of van de *soerambi*. De Arabieren op Java plachten den rechtsprekenden *pĕngoeloe* veelal *ḳâdhî* te noemen, welke benaming (in het Maleisch en het Javaansch tot *kali* verbasterd) ook in de Inlandsche maatschappij niet ongebruikelijk was. In Europeesche kringen meende men — door den uiterlijken vorm misleid — dat deze *pĕngoeloe*-gerechten eene soort van rechtbanken vormden, en duidde ze ten onrechte met den naam „priesterraden" aan [1]). Blijkbaar in navolging van deze verkeerde benaming was het *pĕngoeloe*-gerecht zelfs in het Inlandsche spraakgebruik, althans in sommige kringen en in min of meer officieelen stijl, wel als *rad agama* of *landjrad agama* bekend [2]). Veelal werd echter (ook in priesterraadsvonnissen) in overeenstemming met den feitelijken toestand alleen de *pĕngoeloe* zelf „*rad agama Islam*" genoemd.

De bewijsvoering, de vorm der procedure en de inhoud der vonnissen plegen zich bij de priesterraden uitsluitend naar de gezaghebbende leer der Sjâfiᶜitische *fiḳh*-boeken te richten. Afwijkingen daarvan zouden alleen uit onkunde of kwade bedoelingen kunnen worden verklaard. Slechts van sommige in de praktijk uiterst moeilijk te handhaven beginselen moet wel eens min of meer worden afgeweken, om deze rechtspraak niet feitelijk onuitvoerbaar te maken. Zoo wordt o. a. de bewijskracht van geschreven documenten — zij het dan ook bij uitzondering — wel eens erkend [3]). Men beroept zich dan, zonder het beginsel op zichzelf terzijde te stellen, op de dringende noodzakelijkheid, welke ook volgens de wet geoorloofd maakt, wat overigens verboden zou zijn [4]). Dat de *pĕngoeloe* bij schriftelijk besluit wordt

---

[1]) Deze benaming toch is in tweeërlei opzicht misleidend, daar het *pĕngoeloe*-gerecht: 1. niet uit „priesters" bestaat (zie blz. 69) en 2. geen „raad", of rechtbank met collegiale rechtspraak is.

[2]) Daarin is *rad* of *landjrad* eene verbastering van het Nederlandsche woord „raad", of „landraad". *Agama* beteekent: godsdienst.

[3]) Zie hierover: C. Snouck Hurgronje, *Sajjid Oethman's „Gids voor de priesterraden" besproken*, blz. 21 v. (Het Recht in Ned.-Indië, t. a. p., blz. 742 v.) en vgl. hierboven, blz. 318 en aldaar ook nt. 1.

[4]) Ook het wettelijke verbod, om den getuigen eenen eed af te nemen, wordt bij het *pĕngoeloe*-gerecht nu en dan wel als een bezwaar gevoeld. In de Vorstenlanden is men dan ook, in dit opzicht, van de wet afgeweken en laat daar de getuigen bij de geestelijke evenals bij de wereldlijke rechtspraak eenen eed afleggen.

aangesteld, geldt niet als overwegend bezwaar. Evenmin, dat de meeste dezer rechters niet voldoende aan de hun krachtens de wet te stellen eischen beantwoorden. Men moet zich in dit opzicht, naar de meening van gezaghebbende wetgeleerden, nu eenmaal in het onvermijdelijke schikken en in allen gevalle den van overheidswege tot rechter aangestelde als zoodanig erkennen [1]).

Het vonnis van den priesterraad is voor de partijen terstond bindend. Hooger beroep daarvan is buitengesloten. Heeft het vonnis echter vermogensrechtelijke gevolgen en weigert de in het ongelijk gestelde, om vrijwillig aan de hem door den priesterraad opgelegde verplichting te voldoen, dan is voor de tegenpartij, om de noodige dwangmiddelen tot tenuitvoerlegging van het priesterraadsvonnis te verkrijgen, nog eene zgn. executoirverklaring daarvan door den landraad vereischt.

In de praktijk plachten vele *pĕngoeloe*'s hunne bemoeienissen met deze rechtspraak, vooral bij het beredderen van Inlandsche boedels na echtscheidingen en sterfgevallen, met het oog op de daaraan voor hen verbonden emolumenten, zooveel mogelijk uit te breiden. Zij ontzagen zich daarbij meestal niet, ook zulke, toevallig aan de bereddering dier boedels verbonden rechtsvragen te beslissen, welke — zooals de betwisting van eigendomsrecht en schuldvorderingen, de rechterlijke taxatie van boedelbestanddeelen, en dgl. — geenszins naar den maatstaf der godsdienstige wet konden worden beoordeeld. Dit had dan meermalen ten gevolge, dat de executoirverklaring hunner vonnissen wegens overschrijding van bevoegdheid werd geweigerd, waarop de landraad, welke het verzoek om executoirverklaring had afgewezen, de geheele zaak nogmaals opnieuw placht te berechten.

Eene in 1882 tot stand gekomen regeling (zie Ind. Stbl. 1882, n⁰. 152), welke hierin verbetering moest brengen door vaststelling der voorwaarden, onder welke een priesterraadsvonnis vatbaar zou zijn voor executoirverklaring, bepaalde weliswaar, dat er voortaan in het ressort van elken landraad een, behalve den voorzitter, uit 3 tot 8 leden bestaande, „priesterraad" zou zijn, en stelde tevens vast, aan welke vereischten een priesterraadsvonnis met het oog op den vorm behoorde te voldoen, — maar

---

[1]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Sajjid Oethman's „Gids"*, blz. 9 v. (Het Recht in Ned.-Indië, t. a. p., blz .730 v.); dezelfde: *De Atjèhers*, I, 363 (*The Achehnese*, I, 333).

gaf overigens omtrent de competentie dezer geestelijke gerechten geene nadere voorschriften.

Wel had men nu sinds dien tijd den *pĕngoeloe* officieel als den „voorzitter" en zijne bijzitters als „leden" van den „priesterraad" te beschouwen, maar feitelijk werd de bestaande toestand daardoor niet gewijzigd. De rechtspraak van den *pĕngoeloe* toch bleef ook na 1882 in het algemeen eene éénhoofdige, zooals van ouds. Slechts bij uitzondering kunnen energieke, onafhankelijke personen onder de „leden" hun oordeel min of meer zelfstandig tegenover dat van hunnen „voorzitter" doen gelden [1]).

In verscheidene streken der Buitenbezittingen bestaat eene dergelijke soort van „geestelijke" rechtspraak voor Mohammedanen als die der priesterraden op Java, ook al is haar vorm min of meer afwijkend en al zijn de rechters en het hun ter zijde staande personeel meestal onder andere benamingen bekend. Ook is het in de bedoelde gewesten van wege het Inlandsche bestuur op deze geestelijke rechtspraak uitgeoefende toezicht gewoonlijk van meer beteekenis dan dit tegenwoordig op Java nog het geval is [2]).

---

[1]) Zie hieromtrent nader: C. Snouck Hurgronje, *Iets over priesterraden* (Het Recht in Ned.-Indië LXIII [1894], blz. 749—752); dezelfde: *Rapport over de Mohamm. godsdienstige rechtspraak, met name op Java* (Adatrechtbundel, I [1911], blz. 201 vv.). Zie verder: Ind. Stbl. 1909, n⁰. 128; 1922, n⁰. 229—230; vgl.: Bijbl. 3962, 6841, 9407. — Om tot eene meer bevredigende regeling der priesterraadsrechtspraak te komen, werd eene bijzondere Commissie tot voorlichting der Indische Regeering ingesteld.

[2]) Nadere gegevens betreffende deze rechtspraak in de Buitenbezittingen zijn te vinden in Serie V der sedert 1911 verschenen Adatrechtbundels.

HOOFDSTUK XI.

VOORSCHRIFTEN VAN RELIGIEUS-POLITIEKEN AARD.

§ 72. Het chalifaat in de eerste eeuwen. De religieus-politieke oppositiepartijen.

Daar Mohammed geene aanwijzingen had gegeven, hoe zijne gemeente later moest worden bestuurd, ontstond over deze vraag reeds bij zijn dood groot verschil van gevoelen te Medînah. Als gevolg van het doortastend optreden van eenige invloedrijke metgezellen van den Profeet werd de twist echter spoedig in dien zin beslist, dat één hunner, namelijk Aboe Bekr, zonder veel tegenstand als chalief — Arab.: *chalîfah,* d. i. plaatsvervanger, nl. van den Profeet [1]) — tot hoofd der gemeente werd aangesteld.

Toen deze, twee jaren later, zijn einde voelde naderen, benoemde hij den reeds lang als krachtige persoonlijkheid op den voorgrond tredenden ᶜOemar tot zijnen opvolger. Deze werd na een 10-jarig bewind door eenen Pers in de moskee te Medînah doodelijk verwond en stelde toen een kiescollege van vijf aan-

[1]) Op den duur werden de volgens Gods wil heerschende chaliefen in de oogen der menigte veeleer plaatsvervangers van God zelf hier op aarde. Vandaar de door verscheidene latere heerschers gevoerde, maar door vele wetgeleerden afgekeurde, titel *chalîfat Allâh.* Zie: I. Goldziher, *Du sens propre des expressions „ombre de Dieu, Khalife de Dieu" pour désigner les chefs dans l'Islam* (Rev. de l'H. des Rel., 35 [1897], blz. 331—38); dezelfde in WZKM., 17 [1903], blz. 360; dezelfde: *Muhamm. Stud.*, II, 61 v. — Eeuwenlang placht men in den Islam den chalief bij voorkeur als *amîr al-moʾminîn*, d. i. bevelhebber der geloovigen, toe te spreken en aan te duiden. In de geschriften over wet en geloofsleer wordt het hoofd der moslimsche gemeente bijna altijd *imâm*, d. i. voorganger, genoemd, evenals ook in Sjîᶜitische en andere kringen, in welke men den *imâm* op het gebied van den godsdienst een gezag toekent, dat de Orthodoxen hem ontzeggen. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De beteekenis van het chalifaat* (Verspr. Geschr., III, 366).

zienlijke Ḳoeraisjieten in, om uit hun midden een nieuwen chalief te benoemen. Zij kozen den vromen, tot een aanzienlijk Mekkaansch geslacht behoorenden ᶜOethmân, tegen wiens bestuur reeds spoedig ontevredenheid ontstond. Men verweet hem o. a., dat hij een te groot aandeel in de regeering aan zijne talrijke bloedverwanten toekende. Pogingen, om den chalief tot wijziging in zijn beleid te brengen, bleven zonder gevolg en het einde was, dat ᶜOethmân in zijne woning te Medînah door ontevredenen werd gedood.

Een burgeroorlog was het gevolg van zijn gewelddadig einde. Wel werd ᶜAlî, de echtgenoot van Mohammeds dochter Fâṭimah, te Medînah als vierde chalief gehuldigd, maar Moeᶜâwijah, de zoon van Mohammeds onverzettelijken tegenstander Aboe Soefjân, tevens een bloedverwant van den vermoorden chalief en diens stadhouder in Syrië, trok met een leger tegen ᶜAlî op, om ᶜOethmân's dood op hem te wreken. Waarschijnlijk niet ten onrechte beschuldigde hij ᶜAlî, met de oproerlingen te Medînah samengespannen, of althans met opzet ᶜOethmân onvoldoende verdedigd te hebben, om zelf in diens plaats als *imâm* te worden gehuldigd.

De slag bij Ṣiffîn, waar de beide vijandelijke legers op elkander stieten, bleef onbeslist. Juist toen Moeᶜâwijah reeds zoo goed als verslagen was, beval ᶜAlî den strijd te staken. Zijn tegenstander toch had hem arglistig door middel van boden weten te overreden, niet langer bloed te vergieten, maar liever als goede Moslims de beslissing van hun geschil „in Allâh's openbaring te zoeken". Scheidsrechters zouden beslissen, of ᶜAlî dan wel Moeᶜâwijah de voorkeur als chalief verdiende. Inderdaad kwam kort daarna een scheidsgerecht bijeen, dat zich voor Moeᶜâwijah verklaarde; maar aan deze uitspraak werd door niemand in ernst gewicht gehecht. De strijd duurde dus voort, totdat ᶜAlî in het jaar 40 der *hidjrah* door een fanatieken dweper verraderlijk werd vermoord.

ᶜAlî's oudste zoon Ḥasan, door zijns vaders partij tot chalief uitgeroepen, deed eenigen tijd later, toen Moeᶜâwijah hem een aanzienlijk jaargeld aanbood, vrijwillig afstand van het imâmaat en daarop werd Moeᶜâwijah vrij algemeen als chalief erkend. Met hem begon de dynastie der Oemajjaden, welke van uit Damascus gedurende ruim 90 jaren (41—132 der *hidjrah*) het steeds grooter wordende moslimsche rijk heeft bestuurd.

In de overlevering zijn de Oemajjaden — met uitzondering slechts van ᶜOemar II, den zoon van ᶜAbd al-ᶜAzîz — als een geslacht van goddelooze tyrannen bekend, maar gelden daarentegen de regeeringsjaren van Mohammeds eerste opvolgers — de vier „chaliefen, die den rechten weg bewandelden" (Arab.: *al-choelafâ' ar-râsjidoen*) — als „de gulden 30 jaren na den Profeet" (11—41 der *hidjrah*). Vooral het chalifaat van Aboe Bekr en ᶜOemar — de beide „*sjêch*'s" —, die de staatszaken nog in overleg met Mohammeds vrome metgezellen hadden bestuurd, scheen den lateren een ideaal voor alle volgende tijden toe.

Door de verplaatsing der regeering naar Syrië verloren de godsdienstijveraars in de heilige steden hunnen, reeds tijdens ᶜOethmân en ᶜAlî verminderden invloed op den gang van zaken. Dit wekte ontevredenheid, en het verzet tegen den nieuwen staat van zaken leidde tot bloedige botsingen. Mekka en Medînah moesten met geweld door de troepen der Oemajjaden tot rede worden gebracht. Bovendien hadden deze chaliefen nog vele andere godsdienstige rebellen te bekampen en religieus-politieke woelingen te onderdrukken. Tot degenen, die den Oemajjaden hardnekkig elk recht op het chalifaat betwistten, behoorden met name de Sjîᶜieten en Châridjieten, twee in het oog der latere Mohammedanen als kettersch geldende partijen, welke nog tot op onzen tijd aanhangers tellen.

De Sjîᶜieten ontleenen hunnen naam aan het Arabische woord *sjîᶜah*, d. i. partij. Zij vormden namelijk de partij van ᶜAlî, welke slechts aan hem en aan zijne nakomelingen (de uit zijn huwelijk met Mohammeds dochter Fâṭimah afstammende, zgn. ᶜAliden) recht op het chalifaat toekende. De Profeet zelf zou, volgens hen, uitdrukkelijk hebben verklaard, dat het imâmaat slechts aan zijn schoonzoon en diens geslacht toekwam. De tegenchaliefen der Sjîᶜieten hadden echter geen voorspoed in hunnen strijd tegen de Oemajjaden. Bekend is vooral het droevige einde van ᶜAlî's, in 61 bij Kerbelâ' gedooden, jongeren zoon Ḥoesain, die door de latere Sjîᶜieten in het bijzonder als martelaar wordt vereerd (vgl. blz. 113). Juist 61 jaren later (in het jaar 122 der *hidjrah*) onderging een van Ḥoesain's kleinzoons, Zaid ibn ᶜAlî, een dergelijk lot te Koefah.

De partij der Châridjieten ontstond, toen sommigen van ᶜAlî's aanhangers zich na den slag bij Ṣiffîn, onder de leuze: „Aan Allâh alleen komt de beslissing toe!" van hem afscheidden,

omdat hij volgens hunne opvatting de beslissing over het imâmaat, nadat God zelf hem reeds door de aan zijne troepen verleende zege in het gelijk had gesteld, niet aan scheidsrechters, aan feilbare menschen dus, had mogen overlaten [1]). Uit deze ontevredenen ontwikkelde zich eene democratische, rigoristische partij, welke zich in verschillende afdeelingen, ieder onder leiding van een eigen *imâm*, splitste en langen tijd een groot gevaar voor het gezag der regeering vormde. Een dier afdeelingen, de Ibâdhieten, die aldus werden genoemd naar hun hoofd, ʿAbd Allâh ibn Ibâdh, is nog tot op onze dagen blijven voortbestaan. Naar de opvatting der Châridjieten was ieder geloovige, zelfs een slaaf, bevoegd om *imâm* te worden, mits op zijnen levenswandel niets viel aan te merken [2]). Eerst na langdurigen strijd zijn de Oemajjaden erin geslaagd, de politieke macht dezer onverzoenlijke tegenstanders voorgoed te bedwingen. De reeds genoemde Ibâdhieten leven thans vooral in het Zuidoosten van Arabië, onder het bestuur van den *imâm* van Masḳaṭ. Zij hebben zich van daaruit over de Oostkust van Afrika (o. a. te Zanzibar en in de vroegere Duitsche kolonie Oost-Afrika) verbreid. Ook in het Noordwesten van Afrika — o. a. in Mzâb [3]) — treft men nog Châridjieten aan.

Alle oppositie ten spijt handhaafden de Oemajjaden zich tot in de tweede eeuw. Toen gelukte het den ʿAbbâsiden, nakomelingen van ʿAbbâs, een van 's Profeten ooms, zich, gebruik makende van de alom tegen de heerschende dynastie bestaande ontevredenheid, van het gezag meester te maken. Zij beriepen zich daarbij o. a. op de van Sjîʿitische zijde in omloop gebrachte overleveringen, waarin eene betere toekomst onder leiding van eenen *imâm* uit het geslacht van den Profeet werd voorspeld. Ook de ʿAbbâsiden immers behoorden, evenals ʿAlî's nakomelingen, tot Mohammeds familie. Bovendien werden nieuwe

---

[1]) De naam Châridjiet, afgeleid van het Arab. werkw. *charadja*, d. i. naar buiten gaan, tegen de overheid in opstand komen, duidde oorspronkelijk iemand aan, die zich van ʿAlî's partij had losgemaakt.

[2]) Ook in andere opzichten onderscheidden de Châridjieten — evenals de Sjîʿieten en de hieronder (blz. 334) te vermelden Zaidieten — zich, op het gebied van *fiḳh* en geloofsleer, van de Orthodoxen. Zie daaromtrent nader in de desbetreffende, hierachter in de Literatuuropgave te vermelden geschriften.

[3]) Zie: I. Goldziher, *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika* (ZDMG., 41 [1887], blz. 33).

overleveringen verbreid, in welke men den Profeet uitdrukkelijk liet voorspellen, dat het chalifaat eenmaal aan de ʿAbbâsiden zou ten deel vallen [1]). Nadat een zorgvuldig voorbereide opstand in de Oostelijke provinciën was uitgebroken, werd het gezag der Oemajjaden weldra overal vernietigd, totdat ten slotte in het jaar 132 der *hidjrah* (750 n. Chr.) ook hunne residentie Damascus den ʿAbbâsiden in handen viel.

De ʿAbbâsiden, die den zetel der regeering voortaan te Bagdad vestigden, hebben weliswaar ruim vijf eeuwen lang de rol van chalief en vorst aller geloovigen vervuld, maar van politieke eenheid onder de Moslims kon reeds eene eeuw na hun optreden nauwelijks nog sprake zijn. Nadat Spanje zich reeds terstond als een zelfstandig gebied had afgescheiden, verbrokkelde het groote chaliefenrijk weldra in een steeds toenemend aantal vorstendommen, welke feitelijk onafhankelijk waren, al bleven de meeste heerschers dier rijken — die veelal den titel *amîr* of *soelṭân* voerden — de traditie handhaven, zich door de ʿAbbâsiden met het gezag te doen bekleeden en den chalief zoowel op de munten als in de *choeṭbah* (vgl. blz. 71, nt. 3) als opperheer te laten vermelden. Zelfs te Bagdad kwam de feitelijke macht op den duur in handen van de aanvoerders der lijfwacht, later van sultans, die den chaliefen niets dan zekeren uiterlijken luister overlieten, totdat de Mongolen, die in het jaar 656 der *hidjrah* (1258 n. Chr.) Bagdad innamen en verwoestten, ten slotte ook hieraan een einde maakten en het geheele chaliefengeslacht uitroeiden [2]). Het bestuur der hieronder (in § 73) te vermelden latere

---

[1]) „O, ʿAbbâs", zou de Profeet o. a. hebben gezegd, „Allâh heeft deze zaak (het chalifaat) met mij begonnen en zal ze voleindigen met eenen jongeling uit uwe nakomelingschap, die de aarde met gerechtigheid zal vervullen, gelijk zij thans met tyrannie is vervuld!" Zie: C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi*, blz. 18 (Rev. coloniale internat., I [1886], blz. 40). Zie voorts: G. van Vloten, *De opkomst der Abbasiden in Chorasan* (dissert.-Leiden 1890).

[2]) Een nazaat van een der weinige ʿAbbâsiden, die daarbij toevallig den dood ontkwamen, is ten slotte in het Noorden van Sumatra begraven. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Arabië en Oost-Indië* (Rede ter aanvaarding van het hoogl.-ambt), Leiden, 1907, blz. 9. — ʿAbbâsidische afkomst werd ook toegeschreven (hoewel niet zonder tegenspraak) aan de lange reeks van hoogwaardigheidsbekleeders, die gedurende ruim twee en een halve eeuw na den val van Bagdad door de in Egypte heerschende Mamloeken-sultans als chaliefen werden gehuldigd. Groote beteekenis heeft dit, buiten Egypte bijna niet erkende chalifaat nooit verkregen. Het werd feitelijk vooral ter verhooging van den luister der uit het Egyptische (grootendeels slechts uit Circassische slaven samengestelde) leger voortgekomene Mam-

heerschers, die den chaliefentitel voerden, kan nauwelijks als eene werkelijke voortzetting van het oude, in den tijd der politieke eenheid van het moslimsche gebied ontstane chalifaat gelden.

De Sjîᶜieten, die in de 2de eeuw bij de opkomst der ᶜAbbâsiden, door dezen ter zijde waren gedrongen, bleven sedert dien tijd in hun verzet tegen het gevestigd gezag volharden. In verschillende moslimsche landen werd voor verschillende ᶜAliden propaganda gemaakt door in het geheim voor hen werkende *dâᶜî*'s (zendelingen). Overal trachtten de ᶜAliden aansluiting te zoeken bij verdrukte elementen der bevolking, wier politieke en religieuse wenschen en opvattingen zij dan min of meer tot de hunne maakten. Steeds werden zij echter door de regeering vervolgd en bijna nergens viel hun een duurzaam succes ten deel. Daardoor ontstond bij de Sjîᶜieten buiten Arabië, nadat hunne pretendenten telkens bij opstanden en samenzweringen tegen het heerschend gezag waren omgekomen, ten slotte de voorstelling, dat er na Mohammed eene zekere reeks van ware *imâm*'s, als onfeilbare vertegenwoordigers van Allâh, uit ᶜAlî's huis was geweest — volgens sommigen zeven, volgens anderen twaalf — van wie de laatste zou zijn verdwenen, om eerst in gelukkigere tijden, tegen het einde der dagen, in hun midden terug te keeren.

De meest onverzoenlijke Sjîᶜitische richting kenmerkt zich nog steeds door bijzonderen haat tegen de eerste opvolgers van den Profeet, die ᶜAlî van zijn heilige recht op het imâmaat hebben beroofd. Vooral de beide door de Soennieten zoo hoog vereerde chaliefen Aboe Bekr en ᶜOemar gelden in de oogen dezer Sjîᶜieten als goddelooze zondaars. In Perzië werd deze richting in de 16de eeuw onder bescherming der aldaar regeerende Ṣafawiden-dynastie [1]) staatsgodsdienst. Behalve in Perzië — sinds dien tijd het politieke centrum der Sjîᶜieten [2]) — vindt men ook

loeken-heerschers in stand gehouden. Ten onrechte is door velen, op voetspoor van d'Ohsson's in 1788 verschenen *Tableau général de l'empire Othoman*, aangenomen, dat de laatste dezer in Egypte levende ᶜAbbâsidische chaliefen zijne waardigheid na de verovering van Egypte in het jaar 1517 aan den Turkschen sultan Selîm I zou hebben overgedragen. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De beteekenis van het chalifaat* (Verspr. Geschr., III, blz. 372 v.); C. H. Becker, *Barthold's Studien über Kalif und Sultan* (Der Islam, VI [1916], blz. 399 v.).

[1]) Zie over deze dynastie: A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 350 vv.

[2]) De populaire, in het geheele moslimsche Oosten bekende naam voor de Perzische en de met haar verwante *Sjîᶜah* is *Rawâfidh* (enkelv. *Râfidhî*), d. w. z. zij,

in andere deelen der moslimsche wereld nog vele aanhangers der *Sjî^cah*, vooral in Hindostan en in de door de Russen veroverde Centraal-Aziatische streken, maar ook elders, zooals in sommige dorpen in West-Arabië, Syrië en Egypte.

Ook de zgn. Zaidieten — oorspronkelijk aldus genoemd naar den hierboven (blz. 330) vermelden Zaid, Ḥoesain's kleinzoon —, die thans nog in Zuid-Arabië en een deel van den Ḥidjâz voorkomen, behooren tot de Sjî^cieten. Sedert het den als *imâm* vereerden Jaḥjâ al-Hâdî (een nakomeling van Ḥasan ibn ^cAlî) in het jaar 288 der *hidjrah* (901 n. Chr.) gelukte, in Jemen een onafhankelijk Zaiditisch rijkje te stichten, hebben daar tot op onze dagen telkens gedurende langeren of korteren tijd Zaiditische dynastieën het gezag uitgeoefend [1]. Hoewel ook zij slechts aan ^cAlî en diens nakomelingen recht op het imâmaat toekennen, is hunne richting toch veel gematigder dan die der Perzische *Sjî^cah*; Mohammeds eerste opvolgers worden door hen dan ook niet als onwaardige chaliefen beschimpt en vervloekt.

---

§ 73. Wetsbepalingen betreffende den imâm. Chaliefen in lateren tijd. Panislamisme.

Volgens de wet behoort de geheele moslimsche gemeente door éénen *imâm* te worden bestuurd. Nagenoeg al wat de wet betreffende dezen *imâm*, zijne aanstelling, de vereischten, aan welke hij moet beantwoorden, zijne taak als bestuurder, enz., voorschrijft, is ontleend aan hetgeen omtrent het chalifaat in het gouden tijdvak en de destijds door Mohammeds gezellen in acht genomen maatregelen wordt overgeleverd.

Zoo eischt de wet: 1. dat de *imâm*, evenals de eerste vier chaliefen, tot Mohammeds stam behoore en dus een Ḳoeraisjiet zij. Volgens eene (zonder twijfel verdichte) overlevering zou de

---

die tot de, Mohammeds eerste opvolgers verwerpende partij behooren. Zie over die benaming: C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietisch Imāmaat in Yemen* (Dissert.-Leiden, 1919), blz. 28, nt. 5.

[1] Ook elders (aan den Zuidrand der Kaspische Zee en in Noordwest-Afrika) zijn oudtijds door Zaiditische heerschers gegronde dynastieën geruimen tijd in stand gebleven. Zie o. a.: I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, blz. 247.

Profeet dit zelfs uitdrukkelijk hebben voorgeschreven met de woorden: „De *imâm*'s moeten tot den stam Ḳoeraisj behooren". De Sjîʿitische leer, dat de ware *imâm* bovendien een nakomeling van den Profeet moet zijn, wordt door de orthodoxe Moslims verworpen. — Verder wordt gevorderd: 2. dat de *imâm* een volwassen, manlijk, te goeder naam bekend (Arab.: *ʿadl*) Moslim zij; — 3. dat hij de noodige heerschersgaven bezitte, om de staatszaken te kunnen leiden, benevens voldoende veldheerstalent, om den heiligen oorlog tegen de ongeloovigen te voeren en het moslimsche gebied desnoods te verdedigen. — 4. Eigenlijk zou hij ook in staat moeten zijn, om als *moedjtahid* (zie blz. 25) moeilijke wetsvragen gezaghebbend te beslissen, evenals ook Mohammeds eerste opvolgers (die men zich later tevens als volmaakte wetgeleerden placht voor te stellen) dit, naar men meende, hadden gedaan. Daar zulk eene mate van kennis echter later voor niemand meer als bereikbaar gold, kon zij ook van den *imâm* niet meer worden gevorderd. — 5. Blindheid, doofheid en andere zware lichaamsgebreken, benevens krankzinnigheid, maken iemand wettelijk onbevoegd, om *imâm* te zijn [1]).

Om op geldige wijze aan het bewind te komen, moet de *imâm*, volgens de wet, òf — zooals Aboe Bekr — door een zeker aantal invloedrijke (zgn. „tot binden en losmaken bevoegde") Moslims vrijwillig verkozen en gehuldigd, òf — zooals ʿOemar — uitdrukkelijk door zijn voorganger tot *imâm* aangewezen worden.

In het eerste geval moeten de kiezers meerderjarige, vrije, als *ʿadl* bekend staande, manlijke Moslims zijn, die tevens kunnen beoordeelen, niet alleen welke personen de voor het imâmaat vereischte eigenschappen bezitten, maar ook wie van hen in de gegeven omstandigheden als de voor die hooge waardigheid het meest geschikte persoon is te beschouwen. Volgens sommige wetgeleerden zou de *imâm*, evenals ʿOethmân, door minstens vijf bevoegde kiezers moeten worden aangewezen, maar meestal wordt geen bepaald aantal daarvoor vastgesteld en acht men zelfs de door één persoon gedane keuze geldig, mits deze althans door een gezaghebbend, algemeen ontzien man in het bijzijn van minstens twee aan de wettelijke eischen beantwoordende getuigen

[1]) Dientengevolge kwam het, o. a. bij paleisrevoluties, meermalen voor, dat men eenen chalief, na hem uit zijne waardigheid te hebben ontzet, tevens van het gezicht beroofde, ten einde hem onbevoegd te maken, nogmaals als *imâm* op te treden.

geschied zij. Het aanstellen van eenen *imâm* over de gemeente geldt als een *fardh ʿala'l-kifâjah*; zoodra er op wettige wijze een *imâm* is aangesteld, heeft niemand zich daarna nog met die taak te belasten. Wel zal de verkiezing gewoonlijk, evenals die van Aboe Bekr, in de residentie geschieden, maar de wet kent aan de inwoners van die plaats toch geen voorrecht in dit opzicht boven anderen toe en, mochten er op verschillende plaatsen verschillende *imâm*'s zijn aangesteld, zonder dat blijkt, wie van hen het eerst is verkozen, dan moet er eene nieuwe beslissende keuze tusschen de candidaten plaats vinden.

In het tweede geval, wanneer een *imâm* zelf zijnen opvolger aanwijst, is zulk eene benoeming volgens de wet geldig en bindend, indien de benoemde althans een voor de vervulling van zijne taak geschikt persoon is en mits hij zijne benoeming tevens uitdrukkelijk aanneme. De *imâm* behoeft hen, die als kiezers in aanmerking zouden komen, hierbij niet te raadplegen en mag ook verscheidene personen in eene bepaalde volgorde tot zijne opvolgers aanwijzen. Slechts veroorlooft de wet eenen vader niet, zijnen zoon tot *imâm* aan te wijzen, daar men hem niet in staat kan achten, diens geschiktheid voor deze hooge waardigheid zonder vooringenomenheid te beoordeelen.

Ook bij de uitoefening van zijn ambt heeft de *imâm* volgens de wet steeds het voorbeeld zijner voorgangers in het gouden tijdvak voor oogen te houden. Hij heeft dus, evenals zij, zich met de leiding van den heiligen krijg te belasten, de geschillen onder de Moslims te beslechten, te zorgen, dat de *zakât* geïnd, en de wet ook in andere opzichten nageleefd worde, ketterijen en nieuwigheden tegen te gaan en dwalenden weder op den rechten weg te brengen, kortom de belangen der moslimsche gemeente in elk opzicht te behartigen, evenals ook reeds de eerste vier chaliefen, naar men meende, in dit alles hadden voorzien.

Aldus de oorspronkelijke theorie der wet. Maar in de werkelijkheid deden zich nog andere eischen gelden, welke ten slotte ook op de wet niet zonder invloed bleven. Toen het chalifaat namelijk eene uitsluitend wereldsche macht, eene heerschappij van vorsten uit de dynastie der Oemajjaden, later uit die der ʿAbbâsiden, was geworden, ontstond er tusschen die vorsten en hunne regeering eenerzijds en de wetgeleerden en overige vertegenwoordigers van den godsdienst anderzijds geleidelijk eene scheiding, welke men het best kan vergelijken met die tusschen

wereldlijk en geestelijk gezag, of tusschen staat en kerk, elders [1]). Botsingen tusschen die beide machten in den Islam bleven niet uit. Zooals reeds bleek, hadden met name de Oemajjaden bijna voortdurend tegen godsdienstige rebellen te strijden.

Toch werd reeds in de eerste eeuw bij het gros der bevolking en de toongevende wetgeleerden het besef levendig, dat berusting in het bestuur der „vorsten" nu eenmaal onvermijdelijk was, en tyrannie van moslimsche dwingelanden in allen gevalle nog verre te verkiezen was boven eindelooze tweespalt, welke ten slotte allen ten verderve moest leiden. Reeds den Profeet deed men dezen loop van zaken voorspellen en tal van uitspraken werden in zijnen naam in omloop gebracht, waarin den geloovigen onderwerping aan de heerschappij der machthebbers, ter vermijding van grootere rampen en tot behoud van den Islam, zelfs als godsdienstplicht werd voorgeschreven [2]).

Als gevolg nu daarvan wordt ook in de wet uitdrukkelijk bevolen, iederen moslimschen heerscher, die feitelijk de macht heeft, om zich te doen gelden [3]) — zelfs al mocht hij in geen enkel opzicht aan de eischen der wet beantwoorden en ook de wijze, waarop hij aan het bewind is gekomen, volstrekt ongeldig

---

[1]) Zie over deze geleidelijk in den Islam ontstane scheiding tusschen wereldlijk en geestelijk gezag op tal van plaatsen in C. Snouck Hurgronje's geschriften, o.a.: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, blz. 61 vv. (Ind. Gids, 1884, I, 797 vv.), *Mekka*, II, 203 v., *Mohammedanism* (New York, 1916), blz. 108 vv., en elders.

[2]) Vele traditieverzamelingen bevatten een afzonderlijk hoofdstuk over den plicht „om geduldig te zijn bij het onrecht der *imâm*'s en zich van gewapend verzet tegen het gevestigd gezag te onthouden", waarin uitspraken, zooals o. a. de volgende, aan Mohammed worden toegeschreven: „Dertig jaren lang zult gij gelukkig zijn onder leiding mijner opvolgers, maar daarna zal u de heerschappij van een tyranniek (letterlijk: bijtend) vorst ten deel vallen". — „Na mij zullen er *imâm*'s komen, die niet den rechten weg volgen, noch zich aan mijne *soennah* houden, maar wier harten als die van satans zijn, al hebben zij het lichaam van een mensch!" — „Moeten wij zulke heerschers dan niet bestrijden?" zou men den Profeet hebben gevraagd. „Neen", had hij daarop geantwoord, „zoolang zij de *ṣalât* doen, niet!" — Wie iets van zijnen vorst ziet, dat hij afkeurt, verdrage dit geduldig; niemand wijke een handbreed af van de onderlinge eenstemmigheid [in de moslimsche gemeente], of hij zal den dood eens heidens sterven!" — „Een Moslim luistere en gehoorzame in zaken, welke hij goedkeurt zoowel als in zulke, welke hij afkeurt, zoolang hem althans niet wordt bevolen, iets te doen, wat hem aan Allâh's wet ongehoorzaam zou maken; in dat geval toch heeft hij noch te luisteren noch te gehoorzamen".

[3]) Zulk een „potentaat" wordt in de wet gewoonlijk als een *dzoe sjaukah*, d. i. „machthebber" aangeduid. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 362, nt. 1 (*The Achehnese*, II, 328, nt. 1).

zijn — in allen gevalle als staatshoofd te erkennen, mits hij slechts Moslim zij.

Ook de zgn. *mahdî*-verwachting, welke in hare oorspronkelijke gedaante, in de eerste eeuw, niets anders dan de politieke hoop was, dat er spoedig een *imâm mahdî* (d. i. een door Allâh „op den rechten weg geleide" *imâm*) zou opstaan, om de geloovigen van hunne goddelooze heerschers te verlossen en het bestuur over de moslimsche gemeente weder in haren idealen vorm, naar het door Mohammeds eerste opvolgers in het gouden tijdvak gegeven voorbeeld, te herstellen [1]), — verloor op deze wijze op den duur haar voor de naaste toekomst gevaarlijk karakter.

Toen namelijk het krijgsbeleid der Oemajjaden en ʿAbbâsiden voortdurend krachtiger bleek dan de godsdienstijver der onverzoenlijken, begon de overtuiging allengs veld te winnen, dat de komst van den oorspronkelijk met zooveel ongeduld verbeiden *mahdî* toch eerst in eene onbekende, gelukkigere toekomst, ja zelfs niet voor het laatst der dagen kon worden verwacht en veeleer als een der teekenen van het naderend einde der wereld was te beschouwen. Daardoor werd het populaire geloof aan het verschijnen van eenen *mahdî*, die de wereld met gerechtigheid in plaats van al het bestaande onrecht zou vervullen, en die de wet weder in haar vollen omvang in eere zou herstellen, alle ongeloovigen onderwerpende of verdelgende, om nog eenmaal een ideaaltijd voor den Islam te doen aanbreken — ten slotte tot een bestanddeel der eschatologie [2]).

Zooals hierboven reeds bleek, kon van een chalifaat in den zin der wet, na den val van Bagdad, bij gemis aan politieke eenheid onder de Moslims, feitelijk geen sprake meer zijn. Dit verhinderde echter niet, dat ook later nog verscheidene vorsten,

---

[1]) Eenen *imâm mahdî* verwachtten velen in het bijzonder uit Mohammeds familie. In eene, den Profeet toegeschreven uitspraak luidde het zelfs ondubbelzinnig: „De *mahdî* zal tot mijn geslacht, tot de nakomelingen van Fâṭimah, behooren".

[2]) Zie nader: C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi* (Rev. colon. internat., I [1886], blz. 25—59); dezelfde: *Een rector der Mekkaansche universiteit*, blz. 15—25 (Bijdr. Instit., 5de Volgr., II [1887], blz. 358—368). — Trad later in Oostersche landen een stoutmoedig man in de (meestal zeer gevaarlijke) rol van *mahdî* op — zooals in het laatst der 19de eeuw nog in Soedan —, dan leidde dit niet zelden tot krachtige uitbarstingen van fanatisme. De *mahdî* gold dan echter niet meer uitsluitend als schrikbeeld voor moslimsche tyrannen en onwettige *imâm*'s, maar, in verband met de gewijzigde omstandigheden, vooral ook als verlosser der Mohammedanen uit de macht hunner ongeloovige verdrukkers.

zelfs van geheel onbeduidende staatjes, o. a. in den Indischen Archipel, zich met den titel van chalief tooiden [1]).

Ook de Turksche Osmanensultans, die in het begin der 16de eeuw erin slaagden, eene krachtige moslimsche dynastie te grondvesten en een belangrijk deel der Mohammedaansche landen aan hun gezag te onderwerpen, hebben zich dien titel aangematigd, al konden zij zich o. a. niet eens op Arabische, laat staan op Ḳoeraisjitische, afkomst beroepen. Hunne aanspraken op het chalifaat steunden dan ook, evenals die van zoovele andere, latere moslimsche heerschers, uitsluitend op hunne feitelijke macht. Zoolang zij zich echter konden handhaven, was het uit wettelijk oogpunt voor ieder onder hun bestuur levend Moslim toch een godsdienstplicht, hun gezag te erkennen.

In het Turksche rijk verkreeg de Soennitische Islam een krachtig politiek centrum (gelijk de Sjîʿitische dit in het Perzische rijk had). Groot was de luister, welke van Constantinopel uitstraalde, vooral in den bloeitijd der dynastie, gedurende de eerste tijden van haar bestaan. Wel strekte het Turksche gezag zich geenszins over alle Mohammedaansche landen uit en waren er (bijv. in Marokko, Indië en Midden-Azië) steeds heerschers, die ieder voor zich op den hoogsten titel van vorst der geloovigen aanspraak maakten en het gezag der Turksche sultans in geen geval wilden erkennen, maar voor allen, die op Turksch gebied leefden, gold toch de sultan-chalief te Constantinopel als de Groote Heer aller vorsten en volken. Bekend is, welk eenen sterken invloed die opvatting ook buiten het Turksche rijk op het populair-Mohammedaansche bewustzijn van vele Moslims heeft uitgeoefend, met name in Ned.-Indië, waar de *„Radja Roem"* of *„Soeltan Istamboel"* nu eenmaal, zoowel bij de Inlandsche bevolking als bij de wetgeleerden, als de wettige wereldheerscher gold en alle overige vorsten òf als zijne vasallen, òf als zijne vijanden werden beschouwd [2]).

---

[1]) Ondanks hunne hoogdravende eeretitels konden ook de Mohammedaansche vorsten in den Archipel uit wettelijk oogpunt slechts als „feitelijke machthebbers" gelden. Waar bij uitzondering wel eens vrouwen aan het hoofd der regeering stonden, zooals dit o. a. in Atjèh een tijdlang het geval was, verwekte juist deze inbreuk op de voorschriften der wet niet meer ergernis dan zoovele andere misbruiken. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 370 v. (*The Achehnese*, II, 335); dezelfde: *Een Mekkaansch gezantschap naar Atjèh* (Bijdr. Instit., 5de Volgr., Dl. III [1888] blz. 550 v.); P. J. Veth, *Vrouwenregeeringen in den Ind. Archipel* (Tijdschr. v. Ned.-Ind., 1870, II, blz. 354 vv.).

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Brieven van een wedono-pensioen* (Verspr. Geschr., IV, 1, blz. 203); dezelfde o. a.: *Nederland en de Islâm*, blz. 68, en elders.

In Europeesche kringen bestond te dien opzichte de vrij algemeen verbreide dwaling, dat het chalifaat der Turksche sultans tevens een geestelijk gezag voor alle Mohammedanen vertegenwoordigde. Vooral in Engeland meenden velen, dat de chalief te Constantinopel als eene soort van kerkvorst was te beschouwen, — aan wiens gezag als zoodanig dus bijv. ook de Britsch-Indische belijders van den Islam uit den aard der zaak waren onderworpen — daarbij ten onrechte voorbijziende, dat een chalief in den Islam slechts als een politiek heerscher kan gelden, wiens taak zelfs onvermijdelijk medebrengt, de geheele moslimsche gemeente zooveel mogelijk tot één staat te vereenigen en die eene heerschappij van ongeloovigen over Moslims op den duur nooit als rechtmatig kan erkennen [1]).

Van Turksche zijde trachtte men zich deze dwaling in latere jaren met groote handigheid ten nutte te maken, om ook bij de moslimsche onderdanen van niet-Mohammedaansche mogendheden eenig gezag te verkrijgen [2]) en Constantinopel werd allengs, vooral onder het bewind van sultan ʿAbd al-Ḥamîd (1876–1909), tot een middelpunt voor het, als panislamisme bekende streven naar aaneensluiting van alle Mohammedanen onder leiding van den invloedrijksten moslimschen heerscher — totdat tengevolge der groote politieke omwentelingen van de laatste jaren in Turkije ten slotte ook aan de heerschappij en het chalifaat der Turksche sultans, na een bestaan van ongeveer vier eeuwen, een einde kwam.

---

[1]) Over den plicht der Regeering, elke van de zijde van het Turksche chalifaat, in welken vorm ook ondernomene poging tot inmenging in aangelegenheden der Inlandsche bevolking volstrekt af te wijzen en te verhinderen, zie: C. Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islâm*, blz. 69 v. — Dat de chalief geen geestelijk maar wereldlijk hoofd der moslimsche gemeente is en dat de Islam geene instelling kent, welke zich met het pausdom laat vergelijken, vindt men ook nog op tal van andere plaatsen in de geschriften van dezen geleerde nader toegelicht; zie o. a: *De beteekenis van het chalifaat*, t. a. p., blz. 371 v., en 375.

[2]) Vooral in Engelsche bezittingen, maar ook elders, wisten o. a. Turksche consuls zich eenen zekeren invloed te verwerven, welken de moslimsche Inlanders terecht als van zuiver politieken, zij het dan ook in den godsdienst wortelenden, aard beschouwden. Door de Turksche ijveraars werd hun dit natuurlijk niet tegengesproken en deze misstanden strekten zeer ter bevordering van de panislamitische propaganda.

§ 74. De djihâd (heilige oorlog).

Een godsdienstplicht van bijzonderen aard is voor den Moslim de zgn. *djihâd*, d. i. in letterlijken zin: het moeite doen, zich inspannen, zich beijveren. Daaronder verstaat de wet het krijgvoeren „op den weg Gods" — Arab.: *fî sabîl Allâh* [1]) — om de heidenen tot het ware geloof te bekeeren, of althans onder het juk van den Islam te brengen.

In den eersten tijd van den Islam, toen de weinige aanhangers van den Profeet te Mekka steeds werden verdrukt, mishandeld en vervolgd, en daarbij van tegenweer nauwelijks sprake kon zijn, had Mohammed hun elk geweld tegen de ongeloovigen verboden. Dulden was destijds nog een godsdienstplicht voor de Moslims; geen kwaad mochten zij met kwaad vergelden.

In dien toestand kwam reeds spoedig na de *hidjrah* verandering. Een eerste stap in nieuwe richting was de openbaring, waarin God aan verdrukte Moslims toestond, zich voortaan te verweren (Koran XXII, 39—42). „Aan hen, die worden ver-„drukt, is het geoorloofd, [hunne tegenstanders] te bestrijden", aldus luidt het daarin o. a., „Allâh heeft [immers] de macht, „degenen te steunen, die zonder recht uit hunne woonplaatsen „zijn verdreven, alleen omdat zij zeiden: Onze Heer is Allâh! „Indien God niet de menschen tegen elkander beschermde, zou-„den kluizen, kerken, synagogen en [alle] bidplaatsen (*masdjid*'s), „waar men Gods naam pleegt te verheerlijken, worden verwoest".

Uit deze toestemming om zich te verweren ontstond echter spoedig een bevel tot aanvallen. Wederzijdsche strooptochten en wraaknemingen toch leidden tot aanhoudenden krijg tusschen de Moslims te Medînah en de heidensche Mekkanen, waarin ook de omwonende, door bondgenootschappen met de strijdende partijen verbondene stammen werden betrokken. Het gold weldra niet meer, zich slechts te verdedigen, maar men begon ook aanvallend tegen de Mekkanen op te treden, ja de *djihâd* werd zelfs een allerbelangrijkste godsdienstplicht, aan welken zich geen Moslim meer mocht onttrekken. „Het strijden is ulieden voorgeschreven", aldus luidt het in Koran II, 212 v.; „wellicht hebt gij tegenzin

[1]) Vandaar de in den Indischen Archipel ter aanduiding van den heiligen oorlog gebruikelijke benaming: *prang sabil.*

„in iets, wat toch het beste voor u is, ... maar Allâh weet het „en gijlieden niet". Wie niet persoonlijk aan den strijd kon deelnemen, moest den *djihâd* althans met geldelijke bijdragen steunen.

Na den val van Mekka in het jaar 8 der *hidjrah* en de daarmede gepaard gaande bekeering der Mekkanen was het naaste doel van den *djihâd* wel bereikt, maar de gewijzigde omstandigheden leidden toch voorloopig nog tot voortzetting van den strijd. De moslimsche gemeente, thans eene krachtige, met verscheidene Arabische stammen verbondene, politieke organisatie, had nu eens bondgenooten te ondersteunen, dan weder trouweloozen voor hunnen afval te bestraffen. Al dreigender werden de openbaringen tegen de heidensche Arabieren, met wie de Profeet, nu op het toppunt zijner macht gekomen, geen verbond meer kon sluiten, voordat zij zich tot den Islam hadden bekeerd. In het jaar 9 werd den heidenen zelfs het deelnemen aan den *ḥaddj* verboden (vgl. blz. 126).

Toch heeft Mohammed zelf nog niet geleerd, dat het een godsdienstplicht voor de Moslims zou zijn, alle heidenen wegens hun ongeloof te bestrijden. Zelfs in de laatste Medinensische openbaringen, welke de Moslims tot den strijd tegen de ongeloovigen oproepen, is voortdurend nog sprake van „gevaarlijke" of „trouwelooze" heidenen, die men wegens hunne vijandige gezindheid, niet uitsluitend wegens hun ongeloof, heeft te bekampen. De overlevering, volgens welke de Profeet zelf reeds zou hebben verklaard: „Mij is bevolen, de menschen te beoorlogen, totdat „zij getuigen, dat er geen god is dan Allâh en dat Mohammad „Allâh's gezant is; alleen door het uitspreken van deze belijdenis „maken zij hun goed en bloed voor mij onaantastbaar", — dateert dan ook blijkbaar eerst uit den tijd na Mohammeds dood, toen de zegevierende, moslimsche legers uitgestrekte landstreken, ver buiten de grenzen van Arabië, veroverd en bij het gebied van den Islam ingelijfd hadden. Eerst toen begon men de onderwerping van alle ongeloovigen als godsdienstplicht te beschouwen en liet men deze opvatting ook reeds door den Profeet als de ware leer verkondigen.

Onder de „zuilen" van den Islam is de *djihâd*, althans bij de Soennieten, niet opgenomen, hoewel over dit punt aanvankelijk verschil van meening heeft bestaan (zie blz. 45). In de wet geldt de *djihâd* als een *fardh ʿala'l-kifâjah* (zie blz. 48) voor alle vrije,

manlijke, meerderjarige Moslims, die niet alleen in het volle bezit hunner verstandelijke vermogens, maar ook lichamelijk voor den krijgsdienst geschikt zijn. Bovendien is de *djihâd* slechts verplicht voor hem, die in de gelegenheid is, zich voor den krijg uit te rusten en die de noodige middelen bezit, het strijdende moslimsche leger te bereiken en zoowel zichzelf als, gedurende zijne afwezigheid, ook zijne familie te onderhouden — voorschriften van denzelfden aard dus als ook voor hen gelden, die aan den *ḥaddj* willen deelnemen, behalve dat veiligheid van den weg niet als vereischte geldt voor hem, die ten oorlog trekt. Voorts mag een zoon, volgens de wet, niet zonder toestemming zijner ouders (indien zij althans Moslims zijn) en een schuldenaar niet zonder verlof zijner schuldeischers te velde trekken.

Neemt een voldoende aantal geloovigen deel aan den strijd, dan is het voor de overigen geoorloofd, zich op de studie der wet en de voor het algemeen welzijn noodzakelijke beroepen toe te leggen. Slechts indien de ongeloovigen zelven aanvallend optreden en een moslimsch land bedreigen, wordt de *djihâd* een individueele plicht voor alle bewoners van dat land, voorzoover zij in staat zijn, de wapens te voeren [1]).

Al wat niet tot het „gebied van den Islam" (Arab.: *dâr al-islâm*) behoort, geldt als „gebied van den oorlog" (Arab.: *dâr al-ḥarb*) en moet volgens de wet geleidelijk veroverd en aan den Islam onderworpen worden. De *imâm* heeft daartoe het voor den aanval gunstigste tijdstip te bepalen. Eigenlijk behoort men volgens de theorie der wet minstens éénmaal per jaar een veldtocht tegen de ongeloovigen te ondernemen, overeenkomstig het gebruik te dien opzichte in den tijd van den Profeet; maar „in onze dagen", zeggen de latere wetgeleerden, „kan de *djihâd*-plicht tot zekere hoogte reeds als vervuld worden beschouwd, wanneer de *imâm* het leger ten strijde rust, versterkingen aanlegt, de troepen

[1]) Ook de in de onmiddellijke nabijheid van het bedreigde gebied wonende geloovigen zijn dan tot bijstand gehouden. In moderne tijden is het slechts al te vaak voorgekomen, dat gebied van den Islam door troepen van niet-moslimsche mogendheden werd veroverd. Volgens de desbetreffende *fatwâ's* der latere wetgeleerden is ieder Moslim, die in staat is, zulk bezet gebied te verlaten, in het algemeen verplicht, dit zoo spoedig mogelijk te doen; wordt hem echter toegestaan, zijne godsdienstplichten min of meer onbelemmerd te vervullen, dan wordt er voor hem desnoods minder bezwaar in gezien, althans tijdelijk in de overheersching te berusten. Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 387 v. (*The Achehnese*, II, 349 v.); S. Keyzer, *Mawerdi's publiek en administratief regt van den Islam*, blz. X—XI.

oefent en andere dergelijke maatregelen ter voorbereiding van den *djihâd* treft.

Alvorens een door ongeloovigen bewoond gebied binnen te vallen, moet de *imâm* volgens de Sjâfiʿitische leer de bewoners sommeeren, zich tot den Islam te bekeeren (indien het althans aannemelijk is, dat zij niet weten, daartoe verplicht te zijn); anders zouden de Moslims eenen bloedprijs voor iederen door hen gedooden vijand hebben te betalen. Indien de ongeloovigen dan echter weigeren, zich te bekeeren, is de *imâm* bevoegd, hen aan te vallen.

De wet bevat verscheidene voorschriften betreffende het voeren van den *djihâd*, welke hoofdzakelijk uit de overleveringen omtrent de krijgsgebruiken van den Profeet en de zijnen zijn afgeleid en zich veelal door groote humaniteit onderscheiden. Zoo geldt het als verboden, om vrouwen, kinderen, grijsaards, monniken of andere weerlooze lieden te dooden, vee des vijands om te brengen en zijne overige bezittingen te vernielen, tenzij men heeft te vreezen, dat er een voor de Moslims schadelijk gebruik van zal worden gemaakt. Andere voorschriften betreffen het gebruik van sommige schietwerktuigen, het beschieten van vijanden, die zich achter Moslims verschuilen, den plicht om stand te houden, zoolang de vijand niet meer dan dubbele overmacht heeft, het uitdagen van vijanden door voorvechters, het verwoesten van dorpen en vernielen van dadelboomen en andere aanplantingen, het afsnijden van watertoevoer, het sluiten van eenen wapenstilstand, de tucht in het leger en tallooze andere aangelegenheden. Praktische waarde voor de tegenwoordige Moslims kan men aan deze wetsbepalingen nauwelijks toeschrijven.

Ook over de verdeeling van den krijgsbuit (Arab.: *ghanîmah*) bevat de wet nauwkeurige voorschriften, welke hoofdzakelijk uit een na de overwinning bij Badr in het jaar 2 der *hidjrah* geopenbaard Koranvers zijn afgeleid. Na dien slag toch, waarin de Moslims veel buit hadden bemachtigd, achtte Mohammed het blijkbaar noodzakelijk, zich zijn aandeel daarin door God zelf te laten toekennen. Vandaar dus de Koranwoorden: „Weet, dat van hetgeen gijlieden buitmaakt, een vijfde deel aan Allâh behoort — aan Zijnen gezant, diens verwanten, de weezen, behoeftigen en reizigers — indien gij aan Allâh gelooft" (Koran VIII, 42).

Reeds in den heidentijd placht men een deel van den buit — meestal een vierde — voor het hoofd van den stam te bestemmen

en de rest onder de strijdbare mannen te verdeelen. Het gold namelijk als billijk, aan het stamhoofd een grooter deel dan aan anderen toe te wijzen, daar deze zijnerzijds door milddadigheid en gastvrijheid de eer van zijn stam had hoog te houden, door niet alleen voor de behoeftige stamgenooten, weduwen, weezen en verwaarloosde ouden van dagen te zorgen, maar ook de gasten van den stam — de „reizigers", zooals de Koran hen noemt [1]) — op zijne kosten een behoorlijk onthaal te bereiden. Wat Koran VIII, 42 voorschreef was dus vrijwel in overeenstemming met het van ouds gebruikelijke, daar thans in den Islam de religieuse gemeente in de plaats van het vroegere stamverband trad. Aan den Profeet werd een vijfde deel van den buit toegekend, om dit voortaan „in Allâh's naam" op dezelfde wijze te besteden, als de Arabische stamhoofden dat reeds van ouds hadden gedaan.

Naar de opvatting der moslimsche wetgeleerden moet het aan Allâh toebehoorende vijfde deel van den buit in gelijke aandeelen onder de vijf in Koran VIII, 42 vermelde categorieën — den Profeet, diens verwanten, de weezen, de behoeftigen en de reizigers — worden verdeeld [2]). Dit is echter zonder twijfel niet de oorspronkelijke bedoeling van dit Koranvers geweest en uit de overlevering blijkt dan ook, dat men den *imâm* aanvankelijk bevoegd achtte, het vijfde deel van den buit naar zijn eigen oordeel voor de staatsuitgaven te besteden.

Volgens de Sjâfiʿitische leer moeten vier vijfden van den buit worden verdeeld onder de Moslims, die bij den slag tegenwoordig zijn geweest, onverschillig, of zij al dan niet hebben medegestreden [3]). Op een vol aandeel kan daarbij slechts worden aanspraak gemaakt door vrije, manlijke, meerderjarige Moslims, die in het volle bezit hunner verstandelijke vermogens zijn; andere personen krijgen slechts een kleiner, door den *imâm* te bepalen deel. Van het overblijvende, in vijf gelijke aandeelen te verdeelen vijfde van den buit heeft men één — het oorspronkelijk den Profeet toekomende — deel te bestemmen voor de algemeene belangen der moslimsche gemeente en de vier overige voor:

---

[1]) Arabisch: *ibn as-sabîl*, d. i. letterlijk: „zoon des wegs".

[2]) Evenals men op dergelijke wijze ook het Koranvers betreffende de *zakât*-verdeeling (Koran IX, 60) in letterlijken zin heeft opgevat. Zie boven, blz. 86 v.

[3]) Een ruiter heeft daarbij aanspraak op een deel, hetwelk overeenkomt met dat van drie voetknechten tezamen en wie iemand heeft gedood, is bovendien bevoegd, zich in het bezit van diens wapenrusting — spolia (Arab.: *salab*) — te stellen.

1. de verwanten van den Profeet, 2. de weezen, 3. de armen en 4. de reizigers, althans voorzoover deze laatsten ondersteuning behoeven.

Als krijgsbuit gelden alle in den strijd bemachtigde wapens, rijdieren en overige, aan de ongeloovigen toebehoorende roerende goederen. Ook zijn de regelen van de buitverdeeling volgens de Sjâfiʿitische leer op akkers en andere onroerende goederen in het vijandelijke land toepasselijk. Wel heeft er ten tijde der groote veroveringen na Mohammeds dood geene verdeeling der landerijen in het onderworpen gebied plaats gevonden, maar dat was volgens de Sjâfiʿitische wetgeleerden een gevolg daarvan, dat de toenmalige deelnemers aan den *djihâd* hun recht op den bodem van de veroverde landen prijsgaven, opdat men dezen tot een *wakf* of *faiʾ* ten bate der geheele moslimsche gemeente kon bestemmen [1]).

Ook krijgsgevangenen behooren tot den buit. Alleen diegenen der ongeloovigen, die zich tot den Islam bekeeren, voordat zij den overwinnaars in handen vallen, moeten, evenals ook hunne kinderen, door de Moslims als geloofsgenooten worden behandeld; alle andere personen — vrouwen en kinderen zoowel als mannen — worden als slaven onder de tot een aandeel in den buit gerechtigde Moslims verdeeld. De *imâm* is bovendien bevoegd, nog op drie andere wijzen over de manlijke, vrije, volwassene krijgsgevangenen, die in krijgsgevangenschap geraken, te beschikken, door hen namelijk: òf tegen moslimsche krijgsgevangenen uit te wisselen, òf tegen losgeld (of zelfs ook zonder dat) in vrijheid te stellen, òf ter dood te laten brengen, al naarmate hem het een of het ander het meest in het belang der Moslims voorkomt.

Groot is het hemelsche loon, dat naar de populaire, reeds in de eerste eeuw onder invloed der hooge waardeering van den *djihâd* ontstane opvatting, den „strijder op den weg Gods" zal ten deel vallen, in het bijzonder hem, die als „martelaar" (Arab.: *sjahîd*, d. i. letterlijk: getuige) voor de heilige zaak sneuvelt [2]). Talrijke uitspraken daaromtrent werden den Profeet toegeschreven. Ook vond men reeds in verscheidene te Medînah geopenbaarde Koranverzen de in Mohammeds strijd tegen de vijanden van den Islam gevallene geloovigen gelukkig geprezen.

---

[1]) Zie: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, III, 269 v.; vgl. hierover nader op blz. 350.

[2]) Zie nader: J. A. Wensinck, *The Oriental doctrine of the martyrs* (Meded. Kon. Acad. v. Wetensch., Afd. Letterk., Dl. 53 [1921], blz. 147 vv.; Ser. A, n°. 6).

Ten aanzien van het wereldsche loon worden de deelnemers aan den *djihâd* in de wet in twee categorieën, vrijwilligers en geregelde troepen, onderscheiden. Voor de eerstgenoemden is een deel van de *zakât* bestemd (zie blz. 87); de laatstgenoemden echter, wier namen van bestuurswege in registers moeten worden ingeschreven, verkrijgen eene regelmatige bezoldiging uit de schatkist [1].

Al zijn de omstandigheden in de meeste moslimsche landen op den duur zoo veranderd, dat aan werkelijke naleving der *djihâd*-voorschriften in normale tijden zelfs niet meer kan gedacht worden, toch blijft de leer van den „heiligen oorlog" nog een allerbelangrijkste factor in de verhouding tusschen de belijders van den Islam en andersdenkenden. In de oogen der Moslims geldt iedere oorlog tegen ongeloovigen, elk verzet tegen Europeesch gezag, als *djihâd* en krijgt reeds op grond daarvan een door godsdiensthaat aangewakkerd, fanatiek karakter [2]. In den Indischen Archipel had het langdurige verzet der Atjèhers tegen het Nederlandsche gezag ten gevolge, dat de leer van den heiligen oorlog bij de bevolking in Atjèh veel dieper dan elders kon wortel schieten [3].

---

§ 75. Rechten en plichten der aan den Islam onderworpene ongeloovigen.

Alleen aan Joden en Christenen — de openbaringsvolken of zgn. „lieden des Boeks" (Arab.: *ahl al-kitâb*) — kan volgens de wet worden toegestaan, zich tegen betaling van eene schatting,

---

[1]) Op grond daarvan worden deze geregelde troepen in de wet *moertaziḳah* genoemd, d. i. letterlijk: zij, die [door het krijgsbedrijf] hun levensonderhoud (Arab.: *rizḳ*) verdienen.

[2]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Heilige oorlog „made in Germany"*, De Gids, 1915, I, 115 vv.; later opgenomen in *Nederland en de Islâm*, Leiden 1915, blz. 102 vv. [onder den titel: „*Duitschland en de heilige oorlog* (1914)"] en in het Engelsch vertaald onder den titel: *The holy war made in Germany*, New-York, 1915. — Ook de door sommige moslimsche volken ten koste hunner naburen gepleegde zeerooverijen, worden bij voorkeur als *djihâd* voorgesteld.

[3]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 171 vv., II, 372 v. (*The Achehnese*, I, 166 vv., II, 336 v.).

de zgn. *djizjah*[1]), met behoud van hunnen godsdienst aan de Moslims te onderwerpen. Ook nadat toch Mohammeds aanvankelijke verhouding tot Joden en Christenen zich te Medînah volkomen had gewijzigd (zie blz. 4), bleven in den Islam te hunnen aanzien nog verscheidene voorschriften gelden, welke niet op andere ongeloovigen toepasselijk zijn. Het voorschrift der wet, dat de *djihâd* tegen hen slechts verplicht is, totdat zij het gezag van den Islam erkennen, is uit eene openbaring (Koran IX, 29) afgeleid, welke eerst uit de laatste periode van Mohammeds loopbaan dateert[2]). „Voert strijd", aldus luidt het daarin, „tegen hen, die een [openbarings-]boek bezitten en die niet gelooven aan Allâh en den jongsten dag..., totdat zij U in deemoed *djizjah* geven"[3]).

Van andere ongeloovigen mag zulk eene onderwerping niet worden aangenomen. Met hen moet de strijd worden voortgezet, totdat zij ten slotte zijn uitgeroeid, of zich tot den Islam bekeeren. Deze laatste regel is volgens de Sjâfiᶜitische leer bovendien ook op die schriftbezitters toepasselijk, die — zooals o. a. de meeste Christelijke volken in Europa — hun geloof eerst na Mohammeds optreden hebben aangenomen, daar hun dit destijds niet meer vrijstond, nadat immers zoowel Jodendom als Christendom door den Islam was afgeschaft[4]).

---

[1]) Volgens de moslimsche geleerden zou deze schatting *djizjah*, d. i. „vergoeding" worden genoemd, omdat zij door de openbaringsvolken als eene vergoeding, zoowel voor het behoud van hun geloof, als voor de hun ten deel vallende bescherming van goed en leven, aan de Moslims moet worden opgebracht.

[2]) Zie: Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 224.

[3]) Zelfs ook van de *ahl al-kitâb* mag echter, nadat Jezus in de ideaalperiode, welke tegen het einde der dagen voor den Islam zal aanbreken, nog eenmaal op aarde is teruggekeerd en de waarheid van Mohammeds zending heeft bevestigd, geen *djizjah* meer worden aangenomen, daar dan allen, die zich niet tot den Islam willen bekeeren, met het zwaard moeten worden verdelgd. Zie: C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi*, blz. 9 (Revue coloniale internat., I [1886], blz. 31). — Met de schriftbezitters worden in de wet de Madjoes (d. i. Magiërs, aanhangers van het Parzisme) gelijkgesteld op grond eener overlevering, volgens welke de Profeet ook van de Madjoes in Hadjar (aan de Perzische Golf) *djizjah* had aangenomen. De voor Joden en Christenen geldende voorschriften zijn bovendien ook op de Samaritanen en Sabiërs toepasselijk.

[4]) Wie na Mohammeds optreden nog tot een anderen godsdienst wil overgaan, mag zich alleen tot den Islam bekeeren. Daarom is het volgens de Sjâfiᶜitische leer ook verboden, zoowel voor een Jood om Christen te worden, als voor een Christen om tot het Jodendom over te gaan. Zie nader: C. Snouck Hurgronje, *Een*

De onderwerping der *ahl al-kitâb* behoort volgens de wet in den vorm van een verdrag te geschieden, waarbij de wederzijdsche rechten en plichten nauwkeurig worden omschreven. De schriftbezitters hebben zich dan te verbinden, de *djizjah* op te brengen en alle overige plichten, welke de Islam hun oplegt, te vervullen, waartegenover de Moslims den plicht op zich moeten nemen, om hen voortaan na hunne onderwerping niet alleen met rust te laten, maar bovendien tegen aanvallen van derden te beveiligen en hen aldus onder de hoede — Arab.: *fi'd-dzimmah*, d. i. in de aansprakelijkheid of verantwoordelijkheid (vgl. blz. 268) — van den Islam te nemen. Vandaar de in de wet gebruikelijke benaming *dzimmî* ter aanduiding van een aan den Islam onderworpen schriftbezitter, die immers als zoodanig onder hoede der Moslims staat.

Op iederen vrijen, manlijken, meerderjarigen *dzimmî*, die in het bezit zijner verstandelijke vermogens is, rust volgens de wet de plicht, jaarlijks de *djizjah* op te brengen, welke in het algemeen minstens één *dînâr* [1]) per hoofd bedraagt. Het geldt echter als *soennah* voor den *imâm* of diens plaatsvervanger, bij het sluiten van het verdrag van onderwerping ten bate der Moslims een zoo hoog mogelijk bedrag van de schriftbezitters te bedingen, en wel bij voorkeur niet minder dan twee *dînâr* voor een bemiddeld en vier *dînâr* voor een rijk persoon. Dit hoofdgeld heeft iedere *dzimmî* persoonlijk bij de overheid in te leveren. De vroeger heerschende opvatting, dat de tribuutinner hen bij die gelegenheid met minachting zou hebben te bejegenen, wordt door de latere wetgeleerden verworpen.

Het door ongeloovigen op te brengen tribuut wordt in het Arabisch ook wel in het algemeen *charâdj* genoemd [2]). Beide benamingen, *charâdj* en het aan Koran IX, 29 ontleende *djizjah*, golden aanvankelijk als synoniemen. Het van oorsprong niet-Arabische woord *charâdj* was in verscheidene landen reeds vóór den Islam in den zin van verplichte levering of tribuut in ge-

---

rector der Mekkaansche universiteit, blz. 13, nt. 1 (Bijdr. Instit., 5de Volgr., II [1887], blz. 356, nt. 1). Vgl. het boven (blz. 171, nt. 2 en blz. 188) reeds, naar aanleiding zoowel van het ritueele slachten als van het huwelijk, over de „ware" *ahl al-kitâb* opgemerkte.

[1]) Hier in den zin van goudstuk; vgl. boven (blz. 83, nt. 2 en blz. 309, nt. 1).

[2]) Ook in latere *fiḳh*-boeken komt *charâdj* soms nog wel voor in dien zin van tribuut in het algemeen; zie o. a. *Fatḥ al-ḳarîb*, (ed. Van den Berg), blz. 620.

bruik [1]). Later maakte men echter onderscheid tusschen de beide woorden en verstond onder *djizjah* meestal uitsluitend het door de *dzimmî*'s per hoofd verschuldigde tribuut, in tegenstelling met *charâdj*, hetwelk — waarschijnlijk, omdat men het ten onrechte als een oorspronkelijk-Arabisch woord in den zin van „opbrengst" [nl. van de akkers] opvatte — de bijzondere beteekenis van eene aan grondbezit verbondene [uit de oogst op te brengen] schatting verkreeg. De *charâdj* in laatstbedoelden zin was vooral in den eersten tijd van den Islam van groote beteekenis.

Toen namelijk kort na Mohammeds dood een uitgestrekt gebied buiten Arabië, in Syrië, Egypte, Mesopotamië en elders, door de moslimsche legers werd veroverd, deed zich de vraag voor, of men nu ook den bodem in de nieuw verworven landstreken volgens de regelen van het buitrecht onder de overwinnaars zoude verdeelen. Deze vraag is destijds door Mohammeds opvolgers in overleg met de voornaamste „gezellen van den Profeet" ten slotte in ontkennenden zin beantwoord. Men besloot, alleen roerende goederen als buit onder de troepen te verdeelen, maar den grond tot eene soort van staatsdomein ten bate der geheele moslimsche gemeente te bestemmen, „opdat de opbrengsten van den bodem in het veroverde gebied", naar het heette, „niet alleen aan de toenmaals levende, maar ook aan alle toekomstige moslimsche generatiën ten goede zouden komen" [2]).

De inheemsche bevolking werd dus wel is waar in het bezit harer akkers gelaten, maar aan de Moslims schatplichtig gemaakt, waarbij men de reeds van ouds in verschillende streken bestaande vormen van belastingadministratie in hoofdzaken vrijwel ongewijzigd in stand hield en dienovereenkomstig dorpen of soms geheele districten voor het opbrengen van het verschuldigde tribuut

---

[1]) Zie bijv.: Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, blz. 241, nt. 1; M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier* (Dissert.-Leipzig, 1886), blz. 20; C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, blz. 39; M. J. de Goeje, *Glossarium ad Ṭabarî*, sub voce. Volgens P. Schwarz, *Die Herkunft von arabisch ḫarāǧ, (Grund-)Steuer* (Der Islam, VI [1916], blz. 97 vv.) zou het, eerst langs eenen omweg tot de Moslims gekomene en door hen gearabiseerde woord *charâdj* oorspronkelijk het Grieksche chorègia (*χορηγία*) zijn geweest. — Nog eene andere benaming van het door de ongeloovigen op te brengen tribuut was bijv. *ṭasḳ*, een door de Arabieren aan de Byzantijnsche administratie ontleend woord (het Grieksche „taxis"). Zie: Th. Nöldeke in *Zeitschr. für Assyriol.*, XXIII (1909/10), blz. 145—148.

[2]) Zie: *Fai' en ghanîmah*, blz. 9—11 (Ind. Gids, 1899, I, blz. 233—235).

aansprakelijk stelde [1]). Dit tribuut bestond gewoonlijk in eene bepaalde hoeveelheid koren of andere voortbrengselen van het land, welke dan, na de inlevering, door de moslimsche inners werden te gelde gemaakt [2]).

Grooten invloed op het tot stand komen dezer maatregelen zal ongetwijfeld de destijds algemeen heerschende overtuiging hebben gehad, dat grondbezit in het veroverde gebied de Arabische troepen op den duur afkeerig van den *djihâd* zou maken. Men wilde blijkbaar voorkomen, dat de Arabieren, door zich evenals de onderworpene volken op den akkerbouw toe te leggen, hunne strijdvaardigheid zouden verliezen [3]).

Ook de Profeet zelf had vroeger reeds op dergelijke wijze den grond in nieuw verworven gebied aan de gewone buitverdeeling onttrokken. Toen bij de verdrijving van de Joden uit de plaatsen ten Noorden van Medînah vele akkers en aanplantingen den Moslims bijna zonder slag of stoot in handen waren gevallen, had hij namelijk bevolen, deze zonder eigenlijken strijd buitgemaakte goederen niet onder de overwinnaars te verdeelen, maar ze te zijner beschikking te stellen, om er eene bestemming ten algemeenen nutte aan te geven, evenals aan het door hem beheerde vijfde deel van den buit. „Wat God aan Zijnen gezant als *faiʾ* heeft doen toekomen" [4]), aldus luidde het in de desbetreffende openbaring, „dat behoort aan God — aan Zijnen gezant, diens familie, de weezen, de behoeftigen en de reizigers — neemt wat Gods gezant ulieden geeft, maar onthoudt u van hetgeen hij ulieden verbiedt; vreest God, Zijne straffen zijn ontzettend!" (Koran LIX, 7).

---

[1]) Reeds vroeger onder de heerschappij der Perzen en der Romeinen hadden de bewoners dier streken dergelijke belastingen voor het genot van den grond moeten opbrengen. Zie: M. van Berchem, t. a. p., blz. 24 vv.

[2]) Zie nader: C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 39.

[3]) Zie: *Faiʾ en ghanîmah*, blz. 11 vv. (Ind. Gids, t. a. p., blz. 235 v.).

[4]) Letterlijk: „Wat God tot Zijnen gezant heeft doen terugkeeren" (Arab.: *afâʾa*, het causativum van het werkw. *fâʾa*, d. i. terugkeeren). Uit deze zegswijze van Koran LIX, 7 is de in de wet gebruikelijke benaming *faiʾ* ontstaan ter aanduiding van alle goederen en gelden, welke zonder strijd — en dus zonder in eigenlijken zin „buitgemaakt" te zijn — tot de Moslims „terugkeeren". — Zie nader over het ontstaan van Koran LIX, 7 in verband met de reeds vroeger, na de verdrijving van de Joodsche Banoe'n-Nadhîr uit Medînah geopenbaarde verzen (Koran LIX, 6, 8—10): *Faiʾ en ghanîmah*, blz. 3—9 (Ind. Gids, t. a. p., blz. 227—233); vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 206.

Goederen, zooals de hierbedoelde, welke niet als buit onder de troepen verdeeld, maar als eene soort van *waḳf* ten bate der moslimsche gemeente beheerd werden, noemde men op grond van dit Koranvers voortaan *faiʾ*. Ook de bodem in het nieuw verworven gebied werd dus in het algemeen *faiʾ* in dezen zin en, om aan de moslimsche gemeente een blijvend aandeel ook in de toekomstige opbrengsten van dat *faiʾ*-gebied te verzekeren, werd nu voorgeschreven, dat de bezitters van grond in de veroverde landen voortaan voor altijd een *charâdj* aan de Moslims moesten opbrengen [1].

Daar de inkomsten der Moslims uit het veroverde gebied tevens niet mochten verminderen, bleven de bezitters van grond tot dezen *charâdj* verplicht, ook al namen zij later den Islam aan. Zelfs moesten ook zij, die niet tot de oorspronkelijke bevolking der veroverde landen behoorden, zich, indien zij daar grondbezitters werden, aan dezen op den bodem rustenden tribuutplicht onderwerpen. Dit voorschrift gold aanvankelijk als een bijna onoverkomelijk beletsel voor Arabieren, om zich grondbezit buiten Arabië te verwerven, omdat zij daardoor *charâdj*-plichtig werden en het opbrengen van *charâdj* juist als eene kenmerkende eigenschap der overwonnenen en dus als eene diepe vernedering voor iemand van het heerschende ras gold [2].

---

[1]) Eene uitzondering op den algemeenen regel vormden slechts sommige streken, waar de inwoners zich zonder tegenstand hadden overgegeven, op voorwaarde dat zij hunnen grond in eigendom zouden mogen behouden. Zulk gebied behoorde niet tot den *faiʾ* en wordt in de wet „*ṣoelḥ*-gebied" (Arab.: *dâr aṣ-ṣoelḥ*) genoemd, naar het bij de onderwerping, door de Moslims met de inwoners gesloten verdrag (Arab.: *ṣoelḥ*). Wel moest ook daar eene bij het verdrag nader vastgestelde en eveneens *charâdj* of *djizjah* genoemde schatting door de bewoners worden opgebracht, maar deze was niet aan het grondbezit verbonden.

[2]) Het door J. Wellhausen (*Das arabische Reich und sein Sturz*, blz. 176) en C. H. Becker (t. a. p., blz. 39) geopperde vermoeden, dat wel de *djizjah*, maar niet de *charâdj* als vernederend zou hebben gegolden, is ongegrond te achten, daar het in de oudere berichten juist als een bezwaar tegen het koopen van *faiʾ*-grond door de Arabische overheerschers wordt voorgesteld, dat deze laatsten dan *charâdj* zouden moeten opbrengen. Zie Jaḥjâ ibn Âdam, *Le livre de l'impôt foncier*, blz. 9, 37, 39; *Faiʾ en ghanîmah*, blz. 13 (Ind. Gids, t. a. p., blz. 237). — Daarentegen was het op zichzelf aan Arabieren geenszins verboden, grondbezit in het veroverde gebied te verwerven, zooals o. a. door A. Von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, blz. 71, 76 en elders, ten onrechte is aangenomen. Tegen aankoop van grond door Arabieren in streken, waar de bodem geen *faiʾ* was (zie in de voorafgaande noot) bestond uit wettelijk oogpunt, zooals in de oudere werken uitdrukkelijk

Reeds in de eerste eeuw na Mohammeds dood begon de bevolking in het veroverde gebied zich echter aan het opbrengen van den *charâdj* te onttrekken, ondanks alle van overheidswege daartegen genomen maatregelen [1]. De scherpe tegenstelling tusschen de Arabische overheerschers en de onderworpene volken werd meer en meer uitgewischt. Op den duur nam de geheele inheemsche bevolking den godsdienst der veroveraars aan en vestigde zich, ook bij de bekeerden, de overtuiging, dat men als Moslim reeds voldoende aan zijnen plicht had voldaan door de tienden van de opbrengst zijner akkers als *zakât* (zie blz. 81) op te brengen [2]. Men achtte zich dus niet langer gehouden, daarenboven nog steeds *charâdj* te blijven betalen en op die wijze geraakte de *charâdj* ten slotte in alle moslimsche landen volkomen in onbruik [3].

Volgens de wet behooren zoowel de *djizjah* als de *charâdj* — evenals alles, wat ongeloovigen bovendien nog aan de Moslims hebben op te brengen, zooals bijv. de tollen, welke zij voor hunne koopwaren moeten betalen, om in moslimsche landen te mogen handel drijven [4] — tot den *fai'*, daar zij, gelijk alles wat zonder strijd wordt verkregen, geen krijgsbuit in eigenlijken zin vormen [5].

De *imâm*, die den *fai'* aan de belangen der moslimsche gemeente heeft dienstbaar te maken, moet daarbij de uit Koran LIX, 7, afgeleide wetsvoorschriften in acht nemen. Deze open-

wordt verklaard, geen bezwaar, ook al gold het, zooals boven reeds bleek, aanvankelijk als ongewenscht voor de Arabische veroveraars, zich in het nieuwverworven gebied op den akkerbouw toe te leggen.

[1]) Zie: M. van Berchem, t. a. p., blz. 41; J. Wellhausen, t. a. p., blz. 178 v. en C. H. Becker, t. a. p., blz. 40.

[2]) Zie: Van Berchem, t. a. p., blz. 41.

[3]) Nog tot in de tweede eeuw werden er afzonderlijke werken aan de uiteenzetting der *charâdj*-voorschriften gewijd, waarin men o. a. ook zoo nauwkeurig mogelijk op grond van geschiedenis en overlevering trachtte vast te stellen, waar de bodem als *charâdj*-plichtig was te beschouwen, en op welke plaatsen dit niet het geval was. Zie nader over deze *charâdj*-werken: I. Goldziher in de *Deutsche Litteraturzeitung*, 1896, n⁰. 48, blz. 1514—1515. — In een speciaal het bestuur en de administratie der moslimsche gemeente betreffend werk als dat van al-Mawardî († 450 H.) vindt men ook de *charâdj*-voorschriften nog uitvoerig beschreven (zie: Van Berchem, t. a. p., blz. 59—73; S. Keyzer, *Mawerdi's publiek en administratief regt*, blz. 149 vv.). Gewoonlijk echter worden in de latere *fikh*-boeken wel de *djizjah*-voorschriften nog uiteengezet, maar de wetsbepalingen over den *charâdj* òf slechts terloops, òf zelfs in het geheel niet meer vermeld.

[4]) Zie: Becker, t. a. p., blz. 54 vv.

[5]) Zie hierboven, blz. 351, nt. 4.

baring (zie blz. 351) moet, althans volgens den Sjâfiᶜitischen *madzhab*, niet alleen in letterlijken zin, maar bovendien geheel naar analogie van het de buitverdeeling betreffende Koranvers (zie blz. 344 v.) worden verklaard. Volgens de Sjâfiᶜitische leer heeft men dus ook van den *faiʾ* een vijfde gedeelte af te zonderen en in vijf gelijke deelen aan dezelfde vijf categorieën uit te keeren, aan welke het vijfde van den buit ten goede komt [1]). De overige vier vijfden van den *faiʾ* behoort de *imâm* in de eerste plaats ter bezoldiging van de geregelde troepen [2]) aan te wenden en wat daarna overblijft voor de algemeene belangen [3]) der moslimsche gemeente — zooals o. a. voor moskeeën, wegen, bruggen, grensvestingen, de bezoldiging der rechters, enz. — te bestemmen.

Behalve aan den plicht, om tribuut op te brengen, zijn *dzimmî*'s volgens de wet nog aan verscheidene andere vernederende voorschriften onderworpen. Zoo moeten zij zich, om hunne minderwaardigheid reeds van verre waarneembaar te maken, een lap goed op den schouder bevestigen, welke in kleur duidelijk van die hunner kleederen verschilt en eene bijzondere soort van gordel om het middel dragen [4]).

Verder mogen zij niet te paard rijden, hunne huizen niet even hoog of nog hooger dan die hunner moslimsche buren optrekken, en geene wapens dragen. Steeds heeft een ongeloovige op den openbaren weg eerbiedig voor Moslims uit te wijken; zijn er Moslims in een gezelschap aanwezig, dan behoort daarin geene eereplaats aan eenen *dzimmî* te worden gegeven. Wordt een *dzimmî* moedwillig door een Moslim gedood, dan behoeft deze laatste slechts een derde van den vollen bloedprijs als *dijah* te betalen en geen *ḳiṣâṣ* kan dan op den schuldige worden toegepast (zie blz. 300 en 302). Getuigenis van ongeloovigen mag in rechte nooit als geloofwaardig worden aangenomen (blz. 320). Alles, wat aan Moslims of den Islam nadeelig zou kunnen zijn,

---

[1]) Volgens de andere *madzhab*'s daarentegen moet geen vijfde deel van den *faiʾ* worden afgezonderd, maar heeft men dezen in zijn geheel voor de in Koran LIX, 7 genoemde vijf categorieën, of in het algemeen: voor de openbare belangen der moslimsche gemeente, te bestemmen.

[2]) De zgn. *moertaziḳah*, zie boven, blz. 347, nt. 1.

[3]) Arabisch: *maṣâliḥ*.

[4]) Zulk een gekleurde lap goed wordt in de wet *ghijâr* en de gordel: *zoennâr* genoemd. Als kleur van den *ghijâr* behoort voor Christenen bij voorkeur blauw, voor Joden daarentegen geel en voor Madjoes zwart en rood te worden gekozen.

hebben *dzimmî*'s zorgvuldig te vermijden, evenals zij ook niets mogen doen, wat aan Moslims aanstoot kan geven; zoo is het hun o. a. verboden, kerkklokken te luiden, zich in het openbaar minachtend uit te laten over den Koran, den Profeet of den Islam, wijn te drinken of varkensvleesch te eten. Aan de strafwetten van den Islam zijn zij echter slechts in die gevallen onderworpen, in welke zij ook volgens hunnen eigen godsdienst strafbaar zijn; zoo is bijv. wel de *ḥadd* wegens diefstal, maar niet die wegens wijndrinken op *dzimmî*'s toepasselijk.

Hunnen eeredienst mogen zij in het algemeen vrij uitoefenen. Het is hun echter niet geoorloofd, kerken of synagogen op plaatsen te bouwen, waar zulke godshuizen ten tijde der verovering van het land nog niet bestonden; wel mogen zij, volgens de Sjâfiᶜitische leer, de destijds reeds bestaande in geval van bouwvalligheid herstellen, of zoo noodig zelfs door nieuwe vervangen [1]).

Dat de ongeloovigen, ondanks de uitdrukkelijke woorden van Koran IX, 28: „De heidenen zijn vuilnis!" (zie blz. 126), naar de opvatting der Soennieten niet als onrein gelden, werd hierboven reeds vermeld [2]). Toch is hun, op grond van dit Koranvers, het betreden van den *ḥaram* van Mekka onvoorwaardelijk in de wet verboden. Ook op andere plaatsen in den *Ḥidjâz*, mogen zij zich niet vestigen; van overheidswege kan hun aldaar echter een tijdelijk verblijf worden toegestaan, indien dit voor een bijzonder doel, bijv. het vervullen van eene opdracht, noodzakelijk mocht zijn.

Overigens stelt de wet ongeloovigen in meer dan één opzicht met hunne moslimsche medeburgers gelijk en vergunt hun met name, om handel te drijven, eigendom te verwerven, contracten te sluiten en zelfs, om goederen als *wakf*'s aan het handelsverkeer te onttrekken (blz. 278). Het recht, om van Moslims te erven, wordt hun echter niet toegekend (blz. 248).

Ten slotte zij nog opgemerkt, dat de Islam aan zijne belijders het onderhouden van vriendschapsbetrekkingen met andersdenkenden, op grond van Koran LVIII, 22, in het algemeen verbiedt en dat het volgens de wet ook als afkeurenswaardig voor Moslims

---

[1]) Aan de Christenen werd echter in dit opzicht in de eerste eeuwen van den Islam feitelijk veel grootere vrijheid verleend. Zie: I. Goldziher, *Zur Litteratur des Ichtilâf al-madâhib* (ZDMG., XXXVIII [1884], blz. 674).

[2]) Zie over de vraag, in hoeverre ongeloovigen als rein kunnen gelden en moskeeën mogen betreden, hierboven blz. 166.

geldt, ongeloovigen in uiterlijkheden, zooals bijv. in kleeding, manieren en levenswijze, na te volgen.

Toch is bij Mohammedanen, die met Europeesche toestanden en begrippen kennis maken, de neiging om de Westerlingen o. a. in kleeding na te volgen, dikwijls zeer groot. Meestal pleegt men daarbij echter het dragen van de Europeesche das en hoed te vermijden, daar zoowel bij sommige wetgeleerden als bij het volk juist deze kleedingstukken meer in het bijzonder aanstoot geven, en ongeveer als *ghijâr* en *zoennâr* worden beschouwd, waarom dan ook vele (hoewel niet alle) Mohammedaansche ambtenaren uit hoogere kringen, overigens geheel de Europeesche kleederdracht aannemende, alleen de das weglaten en een fez of ander soortgelijk hoofddeksel blijven dragen.

In den Indischen Achipel geldt, behalve dit niet dragen van das en hoed, speciaal het lendenkleed (de zgn. *kaïn* of *saroeng pinggang*) als kenmerk der Mohammedaansche kleeding. Inlandsche ambtenaren zullen dit kleedingstuk dan ook zelden geheel weglaten, al brengen zij het soms tot nauwelijks waarneembare afmetingen terug.

AANTEEKENINGEN.

Aanteekening 1. De beteekenis van *ḳoer'ân* en *ḳara'a* (vgl. blz. 1).

Ten onrechte wordt *ḳara'a* veelal in den zin van „lezen" opgevat; het beteekent veeleer: hardop voordragen, reciteeren, evenals het overeenkomstige Hebreewsche *ḳārā'* (קרא), zooals dat in het O. T. dikwijls met aanwijzing van degenen, aan wie de tekst wordt voorgedragen, voorkomt (o. a. Exod. XXIV, 7; Jozua VIII, 34 v. en II Kon. XXIII, 2); vgl. in het nieuw-Hebreeuwsch o. a. Joma, I, 3. Als klanknabootsend woord kon *ḳārā'* ook het kraaien van een haan (קרות הגבר) aanduiden.

De Arabische, van *ḳara'a* afgeleide, vorm *ḳoer'ân* komt in den Koran zelf meermalen voor en beteekent daarin, in verschillende nuances van beteekenis, zoowel het reciteeren (de handeling zelve) als den voor dit reciet bestemden tekst — evenals ons woord „voordracht" behalve voordragen ook het voorgedragene kan beteekenen — bijv.: Koran LXXV, 18: „hebben wij het voorgedragen, volg dan ons *ḳoer'ân* (d. i. voordragen) daarvan na", Koran LXXIII, 20: „draagt voor, wat u van *ḳoer'ân* (d. i. voordragen) gemakkelijk valt", Koran XVII, 80: „*ḳoer'ân* (d. i. reciet) van den morgenstond" — waarmede hier de met Koranvoordracht gepaard gaande *ṣalât* wordt bedoeld —, Koran X, 16: „Breng een anderen *ḳoer'ân* (d. i. voor te dragen tekst) dan dezen", Koran XVII, 62: „de boom, welke *fi'l-ḳoer'ân* (d. i. in het reciet, of in den te reciteeren tekst) wordt vervloekt".

In den zin van reciteeren komt *ḳoer'ân* o. a. ook voor in den versregel, waarin Ḥassân ibn Thâbit van den chalief 'Oethmân zegt:

ضحّوا بأشمطَ عنوانُ السجود به   يقطّع الليلَ تسبيحًا وقرآنا

d. i. „zij (nl. de moordenaars) brachten eenen grijsaard ten offer, die (op zijn voorhoofd) het kenteeken droeg van vele prosternaties, en die den nacht placht door te brengen met (het verheerlijken van God door) lofprijzing en *ḳoer'ân* (d. i. reciet)" [1]).

---

[1]) Zie: Th. Nöldeke, *Delectus carminum arabicorum*, blz. 77; Ibn al-Athîr, III, 151; vgl.: *The dīwān of Ḥassān b. Thābit*, ed. H. Hirschfeld, n⁰. XX. — Ook waar in de wet sprake is van den *soedjoed al-ḳoer'ân* wordt daarmede het zich vooroverwerpen bedoeld, zooals dat bij *ḳoer'ân* (d. i. voordracht, het voordragen) van zekere gedeelten van Allâh's boek verplicht is.

De Koranverzen, waarin aan Mohammed wordt bevolen, God door reciet te verheerlijken (Koran XCVI, 1—5), behooren, ook volgens de zienswijze der Moslims, tot de vroegst geopenbaarde bestanddeelen des Korans. Uit die verzen blijkt tevens, dat het wonderbaarlijke van Gods openbaring voor Mohammed niet weinig werd verhoogd door den schriftelijken vorm, waarin Joden en Christenen haar bezaten. Voor een geheel ongeletterd man — zooals Mohammed zonder twijfel was — vormde blijkbaar reeds de omstandigheid op zichzelf, dat de openbaringsvolken hunne kennis aangaande de goddelijke waarheid uit heilige geschriften putten, een bijna onoplosbaar probleem. Hoe de daaruit voor Mohammed voortvloeiende moeielijkheden toch min of meer tot eene oplossing voor hem kwamen, in den tijd vóór zijn optreden, toen zijn gemoed voortdurend werd verontrust door de vraag, of God ten slotte ook aan hem en zijne volksgenooten het verborgene zou onthullen, — wordt in de moslimsche traditie in een uitvoerig, in verschillende redactiën bewaard verhaal, hoofdzakelijk op de volgende wijze overgeleverd.

Toen Mohammed eens in de maand *Ramadhân*, in godsdienstige overpeinzingen verzonken, op den berg *Ḥirâ'* bij Mekka in slaap was gevallen, verscheen hem in den droom iemand (volgens eene andere redactie: de engel Gabriël) met een zijden doek, waarin een geschrift (of: waarop schrift was te lezen), hem bevelende: „Reciteer!" [1]) — „Ik ben niet iemand, die reciteert" (Arab.: *mâ anâ biḳâri'in* of: *mâ aḳra'oe*) was Mohammeds antwoord. Daarop scheen het hem toe, alsof hij hevig werd gedrukt, totdat hij zich reeds den dood nabij waande. Vervolgens werd hem (nadat, volgens sommige redactiën van het verhaal, vraag en antwoord nog twee malen op dezelfde wijze en met hetzelfde gevolg waren herhaald) nogmaals bevolen: „Reciteer!" Als antwoord op zijn radelooze vraag: „Wat zal ik dan reciteeren?" werd hem toen ten slotte het volgende geopenbaard: „Reciteer, in den naam uws Heeren, die geschapen heeft — die den mensch uit een bloedklomp heeft geschapen. —
„Reciteer, uw Heer is de edelste — die door middel van het schrijfriet heeft geleerd — die den mensch heeft geleerd, wat hij niet wist!" (Koran XCVI, 1—5). Daarop zou Mohammed deze zinsneden hebben

[1]) Ten onrechte werd dit bevel (Arab.: *iḳra'*) vroeger gewoonlijk als „predik!" vertaald, daar uit dit verhaal, naar men meende, toch moest blijken, hoe Mohammed de roeping kreeg, om als prediker onder de zijnen op te treden. Deze opvatting is echter blijkbaar onjuist, daar *ḳara'a* nooit „prediken" beteekent en het zinsverband zelf erop wijst, dat Mohammed aan het bevel: *iḳra'*, d. i. „reciteer!" slechts kon voldoen door de woorden van Koran XCVI, 1—5 na te reciteeren. Na dit gedaan te hebben, wordt hij immers terstond uit zijne benauwdheid verlost. Zie nader: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 225, nt. 1; dezelfde: *Contributions récentes à la connaissance de l'Islam*, blz. 20 (Rev. de l'H. des Relig., XX [1889], blz. 82); dezelfde: *Une nouvelle biographie de Mohammed*, blz. 15 v., 29 v. (ibid., XXX [1894], blz. 61 v., 154 v.): dezelfde: *Le droit musulman*, blz. 2, nt. 2 (ibid., XXXVII [1898], blz. 2, nt. 2).

nagezegd en, van het visioen verlost, zijn ontwaakt, terwijl het hem toescheen, alsof hem die woorden in het hart waren gegrift[1]).

Aanteekening 2. Betrouwbaarheid der officieele Koranredactie (vgl. blz. 7).

De indertijd reeds door Garcin de Tassy (Journ. Asiat., 1842, I) en daarna nogmaals door Mirza Kazem Beg (ibid., 1843, II) uitgegevene Arabische tekst, welke volgens de Sji'itische voorstelling eene opzettelijk in 'Oethmân's redactie weggelatene *Soerah* van den Koran zou zijn, en waarin 'Alî uitdrukkelijk als een in het bijzonder door God uitverkorene wordt vermeld, is thans (met eene daarbijgevoegde Duitsche vertaling) te vinden bij: Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qorāns*, II, 100 vv.

Andere niet in den Koran voorkomende teksten, welke volgens sommige overleveringen oorspronkelijk toch een bestanddeel der openbaring hadden gevormd, — waaronder de bekende verzen, waarin Mohammed, te Mekka door eene inblazing des Duivels verleid, de heidensche godheden Allât, al-'Oezzâ en Manât tot „verhevene wezens" had verklaard (zie bijv.: R. Dozy, *Het Islamisme*, 2e dr., blz. 30) en o. a. ook een vers, waarin steeniging als straf voor *zinâ* zou zijn voorgeschreven — worden nader besproken bij Nöldeke-Schwally, t. a. p., I, 100 v., 234—261.

Over de bewering van Ibn 'Abbâs, dat in den officieelen tekst van Koran IV, 28 eenige woorden zouden zijn weggelaten, zie boven, blz. 193, nt. 2.

Aanteekening 3. De Arabische tekst en de vertalingen van den Koran (vgl. blz. 8).

Van den Arabischen Korantekst bestaan tallooze geschreven exemplaren — soms uitmuntende door kalligraphische schoonheid — en bovendien vele in het Oosten gedrukte uitgaven. Vermelding verdienen daarbij vooral de, in Ned.-Indië welbekende, te Bombay verschenen steendrukuitgaven van den Koran. In Europa werd de Koran in 1694 te Hamburg uitgegeven door Abr. Hinckelmann, vier jaren later door Ludovicus Maraccius met Lat. vert. en noten (Patavii, 1698), en ten slotte door Gustav Flügel, „*Corani textus arabicus*" (Lips, 1834; later verbeterd en voorzien van „*Concordantiae corani arabici*", 2 vol., edit. stereot. Tauchnitz, Lips., 1841—42, en meermalen herdrukt).

De Koran werd, behalve door Maraccius in het Latijn, nog in verschillende andere Europeesche talen overgebracht, zoowel in zijn geheel, als in uittreksels, ook met toelichtende aanteekeningen[2]).

---

[1]) Zie o. a.: al-Boechârî, *Ṣaḥîḥ* (*Bâb* 1, *Bad'oe'l-waḥji*); aṭ-Ṭabarî, *Annales*, ed. M. J. de Goeje c. al., I, 1150; Ibn Hisjâm, ed. F. Wüstenfeld, I, 152 v.; A. Sprenger, *Leben und Lehre des Moḥammad*, I, 297 v., 332 vv.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 53 v.; M. J. de Goeje, „*Muhammeds Lehre von der Offenbarung*" *door O. Pautz* (Theol. Tijdschr., XXXIII [1899], blz. 154—156).

[2]) Geen dezer vertalingen bevat echter doorloopend de traditioneele, bij de Mo-

In het Nederlandsch is de Koran vertaald door: H. Glazemaker (Rotterdam, 1698), — L. J. A. Tollens, *Mahomed's Koran* (naar de vertalingen van Kasimirski, Sale, Ullmann en Maracci), Batavia, 1859, op wiens vertaling Concordantiën zijn vervaardigd door C. Kater, „*Klapper op M.'s Koran*" (Delft, 1873) en door J. L. Martens, „*Concordantie op den Koraän*" (Batavia, 1881), — en onder toezicht van S. Keyzer (naar de vert. van Kasimirski, Ullmann, Weil en Sale) onder den titel: „*De Koran, voorafgegaan door het leven van Mahomed, met ophelderende aanmerkingen* (Haarlem, 1860; 4e druk, Rotterdam, 1916);

in het Fransch door: Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet* (Paris, 1647), — M. Savary, *Le Coran*, 2 vol. (Paris, 1783), — Kasimirski, *Le Koran de Mahomet* (Paris, 1840), nouv. édit., Paris, 1887;

in het Engelsch door: G. Sale, *The Koran, with a preliminary discourse* (London, 1734), new edit., London, 1876, — E. W. Lane, *Selections from the Ḳur'ân* (London, 1843), sec. edit., 1879, — J. M. Rodwell, *The Koran* (London, 1861), sec. edit., 1876, — E. H. Palmer, *The Koran* (Oxford, 1880 [The sacred books of the East, transl. and edit. by F. Max Müller, vol. VI and IX]), — E. M. Wherry, *A comprehensive commentary on the Qurán, comprising Sale's transl. and prel. disc., with additional notes and emendations*, 4 vol. (London, 1896);

in het Duitsch door: G. Wahl (Halle, 1828), — L. Ullmann (Crefeld, 1840), — Max Henning (Leipzig, 1901, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 4206—4210), — F. Rückert, *Der Koran im Auszuge übersetzt* (nach dem Tode des Dichters herausg. von A. Müller, Frankf. a. M., 1888);

in het Zweedsch door: C. J. Tornberg (Lund, 1874) en K. V. Zettersteen (Stockholm, 1917). — Zie verder: V. Chauvin, *Bibliographie*, Bd. X en G. Pfannmüller, *Handb. d. Islam-Literatur* (Berlin, 1923), bl. 206 vv.

Aanteekening 4. Korancommentaren (vgl. blz. 9).

Bij het onderzoek naar de historische ontwikkeling der wet leeren de Korancommentaren ons, hoe de wetsvoorschriften uit den heiligen tekst werden afgeleid en welke verschillende opvattingen de wetgeleerden oorspronkelijk daaromtrent huldigden. In dit opzicht bevatten deze werken veel onmisbaar studiemateriaal. Wie echter de oorspronkelijke bedoeling der Koranverzen en de omstandigheden, naar aanleiding waarvan zij waarschijnlijk werden geopenbaard, wil nagaan, kan hetgeen de commentatoren daaromtrent mededeelen meestal slechts onder voorbehoud als betrouwbaar aannemen en zal de door hen gegeven verklaring zelfs dikwijls als tendentieus en onhistorisch geheel ter zijde moeten stellen. Eenige

hammedanen als rechtzinnig geldende verklaring van den tekst, terwijl, omgekeerd, ook geen der vertalers tot dusverre erin geslaagd is, uitsluitend den uit historisch-critisch oogpunt juisten zin der Koranwoorden weer te geven.

hoofdbezwaren tegen de moslimsche Koranexegese vindt men opgesomd bij: Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 1860, blz. XXII—XXIV. Blijkbaar is ook veel van hetgeen in de commentaren wordt vermeld (bijv. omtrent de zeden en gebruiken der heidensche Arabieren) niet aan oude overlevering ontleend, maar slechts bij gissing of door redeneering uit het zinsverband der Koranverzen zelven afgeleid. Ter verklaring van de vele bijbelsche verhalen en legenden in den Koran zocht men meestal zonder eenige bedenking voorlichting bij Christenen en Joden. Later, toen men in dit opzicht voorzichtiger was geworden, verloor zelfs menige aanvankelijk zeer gewaardeerde Korancommentaar zijn vroegere aanzien wegens de te vele daarin opgenomene *Isrâ'îlijjât*, d. i. aan Joodsche bronnen ontleende verhalen [1]).

Onder de talrijke commentaren op den Koran verdienen o. a. vermelding:

1. De *Tafsîr ibn-Djarîr*, de commentaar van den als hoofd eener *fikh*-school (zie blz. 19) en ook als samensteller van het bekende (te Leiden door M. J. de Goeje met zijne medewerkers in 15 deelen uitgegevene) geschiedwerk beroemden Ibn-Djarîr aṭ-Ṭabarî († 310 H. = 922 n. C.). Zijn Korancommentaar had zulk eenen omvang, dat de meesten, niet zonder reden, voor de studie daarvan terugdeinsden, zoodat slechts zeer weinige exemplaren van dit werk in handschrift werden verbreid. Eene gedrukte uitgave van dezen, door O. Loth in de ZDMG., 35 (1881), blz. 588—628 uitvoerig besproken *tafsîr* is in 1903 te Caïro in 30 deelen verschenen.

2. De commentaar van al-Baghawî († 516 H. = 1122 n. C.). — vgl.: Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (1860), blz. XXVII — van welken de Leidsche Univers.-bibliotheek een fraai handschrift in vier deelen bezit (zie den Catalogus der Oostersche handschriften van 1866, IV, 23).

3. „De onthuller van de waarheden der openbaring" (Arab.: *Al-kassjâf ʿan ḥaḳâʾiḳ at-tanzîl*) van az-Zamachsjarî († 538 H. = 1143 n. C.), in 1856 te Calcutta uitgegeven door W. Nassau Lees (met Khadim Hosain en Abd al Hayi).

4. „De sleutels van het verborgene" (Arab.: *Mafâtîḥ al-ghaib* van Fachr ad-Dîn ar-Râzî († 606 H. = 1210 n. C.), ook wel „de groote Korancommentaar" (Arab.: *At-tafsîr al-kabîr*) genoemd, welke in het Oosten meer dan eens is gedrukt.

5. „De alle Koranvoorschriften omvattende" (Arab.: *Al-djâmiʿ li-aḥkâm al-ḳoerʾân*) van al-Ḳoerṭoebî († 671 H. = 1272 n. C.). Het grootste gedeelte van dit omvangrijke werk, dat in het bijzonder de uit den Koran afgeleide wetsbepalingen behandelt, bevindt zich in handschrift in de Leidsche Univers.-bibliotheek (zie den genoemden Catal., IV, 28—30).

6. De bij de Soennieten hoog aangeschrevene commentaar van al-Baidhâwî († 685 H. = 1286 n. C.), welke hoofdzakelijk eene omwerking

---

[1]) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdî*, blz. 7 (Rev. Colon. Internat., 1886, I, 29); dezelfde: *Mekka*, II, 204. Vgl. over de aan het Jodendom ontleende verhalen in den Koran: A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn, 1833; 2e edit., Leipzig, 1902.

in rechtzinnigen geest van az-Zamachsjarî's reeds genoemden *Kassjâf* bevat. Deze laatste had namelijk tot de als kettersch beschouwde secte der Moeᶜtazilieten behoord, hetgeen voor orthodoxe Moslims als een bezwaar tegen het bestudeeren van zijne Koranverklaring gold. Eene beroemde uitgave van dit werk is die van H. L. Fleischer, *Beidhawii Commentarius in Coranum*, 2 vol., Lips., 1846—48.

7. De boven (blz. 9, nt. 1) reeds genoemde *Tafsîr al-Djalâlaini.*

Zie nader over de moslimsche Koranverklaarders en hunne werken o. a.: as-Soejoeṭi, *Ṭabaḳât al-moefassirîn* (uitgegeven door A. Meursinge, *Sojutii liber de interpretibus Korani*, Lugd. Bat., 1839); as-Soejoeṭî, *Itḳân* (ed. A. Sprenger, Calcutta, 1852), blz. 908 vv.; Ḥâddjî Chalîfah (ed. G. Flügel, Leipz., 1835—58), II, 328—383.

Aanteekening 5. *Soennah* en *djamâᶜah* (vgl. blz. 10).

De *soennah* is, zooals boven (blz. 10, nt. 2) werd vermeld, de weg, dien een Moslim volgens de traditioneele leer heeft te bewandelen. Het begrip *soennah* in dien algemeenen zin — wel te onderscheiden van *soennah* in de boven (blz. 47) bedoelde beteekenis van „aanbevelenswaardig" — omvat zoowel het gebruikelijke (en daarom wenschelijke) als het geoorloofde en verplichte [1]). Zoo heet in eene overlevering het geschiktst voor het imâmaat: „hij, die het best op de hoogte is van de *soennah*", d. w. z. van al, wat volgens den Islam gepast en betamelijk is te achten. Daar kennis van de *soennah* later grootendeels in wetskennis bestond, kon men terecht zeggen, dat de woorden „wet" en „*soennah*" soms ongeveer hetzelfde begrip aanduidden [2]).

Als zetel der *soennah* (Arab.: *dâr as-soennah*) gold oudtijds vooral Medînah. Daar waren de traditioneele gebruiken in den zuiversten vorm bewaard gebleven en gaf men te dien opzichte den toon aan [3]). — Als verdienstelijk geldt het voor een Moslim „de *soennah* levend te maken" (Arab.: *iḥjâ' as-soennah*) zie: I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 21 vv. — Vandaar ook eeretitels als: *nâṣir as-soennah* (d. i. helper, steunpilaar der *soennah*), waarmede vorsten en groote wetgeleerden, als as-Sjâfiᶜî, ar-Râfiᶜî e. a. werden vereerd.

De rechtzinnige Mohammedanen zijn zij, die volgens de *soennah* leven en daarnaar niet alleen Soennieten, maar ook wel „de lieden der

[1]) والسنة تنتظم المستحب والمباح بل الواجب والفرض zegt Aboe 'l-Baḳâ' al-Kaffawî — † 1094 H. = 1683 n. C. (zie C. Brockelmann, *Gesch. d. Ar. Litt.*, II, 454) — in zijn woordenboek *Al-koellijjât* (Boelâḳ, 1281), blz. 203.

[2]) السنة تطلق على معانى منها الشريعة wordt in dien zin o. a. gezegd in *A dictionary of the technical terms, edited by mawlawies Mohammad Wajih, ᶜAbd al-Haqq and Gholam Kadir, under the superintendence of* A. Sprenger *and* W. Nassau Lees (Calcutta, 1862), I, blz. 705.

[3]) Zie o. a.: Ibn Hisjâm (ed. Wüstenfeld), I, 1014; Aṭ-Ṭabarî (ed. De Goeje) I, 4, blz. 1820; Al-Boechârî, *Ṣaḥîḥ*, *Kitâb al-iᶜtiṣâm bi 'l-kitâb wa's-soennah*, *Bâb* 16.

soennah en *djamâ῾ah*" heeten. Men onderscheide dit *djamâ῾ah* wel van *idjmâ῾*. Deze beide woorden toch zijn geene synoniemen, zooals men ten onrechte wel eens heeft aangenomen. *Djamâ῾ah* is de vast aaneengesloten gemeente, het gros der geloovigen, in tegenstelling met de zich van hen afscheidende scheurmakers [1]).

Dat het woord *soennah* overigens bij latere Arabische schrijvers soms in overdrachtelijken zin ter aanduiding van de gewijde overlevering zelve voorkomt, kan niet ontkend worden. Dat latere spraakgebruik is ook zeer verklaarbaar. Men leerde 's Profeten *soennah* slechts uit de daaromtrent overgeleverde traditiën kennen, hetgeen op den duur tot zekere samensmelting der begrippen *soennah* en overlevering leidde. Eischt de wet dus bijv., dat een *ḳâdhî* goed op de hoogte „van Koran en *soennah*" zij, dan beteekent dit volgens Bâdjoerî, dat van een rechter kennis „van het heilige boek en de overlevering" wordt gevorderd [2]).

Zoo kon an-Nawawî in zijn o. a. over de wetstermen handelende woordenboek *Tahdzîb al-asmâ wa'l-loeghât* (Cod. Warn. 357, fol. 372) het woord *soennah* ook o. a. als „de omtrent den Profeet overgeleverde traditiën" verklaren. Bâdjoerî gebruikt het woord *soennah* meermalen in dien zin, o. a., waar hij op de juist bedoelde plaats nog opmerkt, dat tot de verschillende soorten van *soennah* bijv. de *moetawâtir* (d. i. eene door velen overgeleverde traditie) en de *âḥâd* (d. i. de slechts door één persoon overgeleverde traditiën) behooren.

Aanteekening 6. Onderscheiding der overleveringen naar hare *isnâd*'s (vgl. blz. 14).

Naar mate harer betrouwbaarheid worden de overleveringen onderscheiden in z.g.n. „gezonde" (Arab. *ṣaḥîḥ*), „goede" (Arab. *ḥasan*) en „zwakke" (Arab. *dha῾îf*). Was eene traditie door verscheidene personen in elke generatie overgeleverd, dan noemde men haar *moetawâtir*; overleveringen daarentegen, welke telkens slechts door één persoon in elke generatie waren voortgeplant, heetten *âḥâd*. Tradities, welke in de oudste generatie slechts op één persoon, of althans op weinige zegslieden teruggingen, maar bij de latere Moslims algemeen bekend waren, werden *masjhoer* (d. i. bekend) genoemd. Zie: *A diction. of the technical terms*, I, 413.

Verder kan eene overlevering met het oog op haren *isnâd* met één der volgende benamingen worden aangeduid:

1. *marfoe῾*, wanneer daarin woorden aan den Profeet zelf worden toe-

---

[1]) Zoo omschrijft o. a. Ṣadr as-Sjarî῾ah al-Maḥboebî het woord *djamâ῾ah* in zijn werk *At-tawdhîḥ* (ed. Kasan, 1883), blz. 434, als عامّة المسلمين en als الجمع الكثير والسواد الاعظم, dus als de groote massa der Moslims.

[2]) Zie Bâdjoerî's glosse op de woorden *al-kitâb wa's-soennah* in den tekst van Ibn Ḳâsim (ed. L. W. C. van den Berg, blz. 672, lin. 8) voorkomende in het begin van het hoofdstuk over *al-aḳdhijah wa's-sjahâdât*.

geschreven, of indien daarin sprake is van door hemzelf verrichte handelingen;

2. *mawkoef*, wanneer daarin iets op gezag van eenen *ṣaḥâbî* (d. i. tot de *ṣaḥâbah* behoorend persoon) wordt medegedeeld; indien daarin dus woorden of daden van een van Mohammeds metgezellen worden overgeleverd;

3. *moettaṣil* heet eene traditie, wanneer haar *isnâd* geheel volledig is;

4. *moersal* is zij daarentegen, wanneer in den keten van overleveraars de naam van den *ṣaḥâbî* is weggevallen, zoodat de schakel ontbreekt, welke den *isnâd* met Mohammed verbindt;

5. *maḳṭoeᶜ* is eene overlevering, wanneer één of meer der laatste schakels aan den keten van overleveraars ontbreken en de *isnâd* dus niet verder dan tot de *tâbiᶜoen* of tot de „volgers der *tâbiᶜoen*" of tot nog later levende geslachten teruggaat [1];

6. *moeᶜdhal* is eene traditie, indien in haren *isnâd* twee of meer schakels ontbreken. Het is daarbij onverschillig, of de ontbrekende namen in het begin, het midden of aan het einde van den keten en, volgens sommiger opvatting, eveneens, of zij al dan niet onmiddellijk achter elkander daarin hadden moeten voorkomen.

Men zie over dit onderwerp in het bijzonder: F. Risch, *Commentar des Izz-ed-Dîn Abu Abd-ullah über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen* (dissert.-Leipzig, 1885).

Aanteekening 7. Traditieverzamelingen en hare commentaren (vgl. blz. 15).

De verzamelingen van Boechârî en Moeslim komen in plan van aanleg hoofdzakelijk met elkander overeen. In beide werken zijn de overleveringen systematisch gerangschikt en naar den inhoud in hoofdstukken ingedeeld. Geene andere tradities zijn erin opgenomen dan die, welke naar het oordeel der beide verzamelaars als *ṣaḥîḥ* (d. i. gezond, volkomen betrouwbaar) waren te beschouwen. Een punt van verschil is, dat Boechârî aan ieder hoofdstuk en elke onderafdeeling zijner verzameling een min of meer uitvoerig opschrift toevoegde, waarin hij in het kort aangaf, in welken zin men de onder elk hoofd geciteerde traditiën had te verstaan. Dergelijke verklarende opschriften ontbreken in Moeslim's verzameling. Deze liet het aan den lezer zelf over, wat hij uit de aangehaalde overleveringen omtrent het daarin behandelde onderwerp wilde afleiden [2]. In beide werken wordt verder dezelfde overlevering zoo mogelijk meer-

---

[1] Volgens eene andere verklaring zou *maḳṭoeᶜ* ook eene traditie betreffende de gezegden en daden der *tâbiᶜoen* kunnen beteekenen. Zie: al-Djoerdjânî, *Taᶜrifât*, ed. Flügel, blz. 244 en *A diction. of the technical terms*, II, blz. 1200.

[2] Zie: I. Goldziher, *Muhamm. Studien*, II, blz. 234—236; dezelfde: *Die Ẓâhiriten*, blz. 103 vv. — en over de zes *ṣaḥîḥ*'s: C. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, blz. 12—14 (Rev. de l'H. d. Rel., 37 [1898], blz. 12—14) en I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 254 vv.

malen achtereen op gezag van verschillende zegslieden („langs verschillende wegen", zooals de Arabische schrijvers dit noemen) aangehaald. Kunnen uit eene overlevering gevolgtrekkingen voor verschillende onderwerpen worden afgeleid, dan wordt zij bij Boechârî bovendien onder verschillende hoofden herhaald.

Aan Boechârî's verzameling komt naar moslimsche opvatting de voorrang boven die van Moeslim toe. Men zie o. a.: Ḥâddjî Chalîfah (ed. Flügel, II, 541), die van Moeslim's werk sprekende, opmerkt: „Deze verzameling is de tweede van „de zes boeken" en een der beide *Ṣaḥîḥ*'s, welke de twee uitstekendste boeken na Allâhs boek zijn".

De vier overige kanonieke verzamelingen zijn hoofdzakelijk op dezelfde wijze als de beide *Ṣaḥîḥ*'s ingericht, maar beperken zich in het algemeen tot overleveringen betreffende hetgeen volgens den Islam geoorloofd, verplicht of verboden is, met weglating dus van traditiën over de gewijde geschiedenis en het dogma, zooals er juist zoovele in de beide *Ṣaḥîḥ*'s voorkomen. Voorts waren de auteurs dezer verzamelingen minder streng bij het opnemen van traditiën dan Boechârî en Moeslim; zij bepaalden zich namelijk niet uitsluitend tot onbetwistbaar echte overleveringen, maar namen soms ook de naar hun oordeel als „goede" (Arab.: *ḥasan*) te beschouwen traditiën op [1]).

Verscheidene andere, ongeveer in denzelfden tijd als „de zes boeken" ontstane traditieverzamelingen van denzelfden aard slaagden niet erin, hetzelfde aanzien te verwerven en geraakten in den loop des tijds geheel in vergetelheid. Eene uitzondering daarop maken: de *As-soenan* genoemde verzameling van ad-Dârimî († 255 H. = 868 n. C.) en vooral de zgn. *Moesnad* (d. i. verzameling van tradities met goede *isnâd*'s) van den wegens zijne vroomheid bijna als heilig vereerden Aḥmad ibn Ḥanbal (zie blz. 21). Toch is dit laatste werk ten gevolge van zijnen buitengewonen omvang nooit populair bij de Moslims geworden. Volledige afschriften van den geheelen *Moesnad* bleven steeds zeldzaam [2]). Kon iemand zich erop beroemen, deze verzameling, welke ruim 30.000 tradities heet te bevatten, van buiten geleerd te hebben, dan wekte dit begrijpelijkerwijze verbazing [3]). Ook de omstandigheid, dat het werk uitsluitend naar de *isnâd*'s der overleveringen was ingedeeld, leverde een bezwaar tegen het raadplegen daarvan op [4]). Toch bleef de *Moesnad* zeer in aanzien en de

---

[1]) Zie: I. Goldziher, t. a. p., II, 250—254.

[2]) Zie nader over dit werk, waarvan in 1896 te Caïro eene gedrukte uitgave in zes deelen is verschenen: I. Goldziher in ZDMG., 50 (1896), blz. 465—506.

[3]) Zie: I. Goldziher, t. a. p., blz. 470.

[4]) Waren de overleveringen in eene verzameling naar hare *isnâd*'s gerangschikt, in dier voege, dat alle op denzelfden zegsman of op dezelfde groep van overleveraars teruggaande tradities, ook al handelden zij over uiteenloopende onderwerpen, onder één hoofd waren geplaatst, dan noemde men zulk eene verzameling een *moesnad* (d. i. een „gesteunde"). Oorspronkelijk doelde deze benaming alleen op de daarin voorkomende overleveringen. Elke op een betrouwbaren *isnâd* steunende

latere compilatoren plachten meestal niet te verzuimen, deze verzameling zooveel mogelijk te excerpeeren en op verschillende wijzen te benuttigen.

Het beroemde werk van Mâlik ibn Anas (blz. 21), dat bekend is als *Al-moewaṭṭa'* — d. i. „het geëffende", nl. het boek, waarin de moeilijkheden uit den weg zijn geruimd — kan niet onder de traditie-verzamelingen in engeren zin worden gerangschikt. De bedoeling, met welke Mâlik zijn werk samenstelde was niet het aanleggen eener verzameling der door hem als betrouwbaar beschouwde overleveringen, maar veeleer de uiteenzetting van hetgeen te Medînah wettelijk geoorloofd, verboden of verplicht werd geacht. De *Moewaṭṭa'* is dus meer een boek over de *soennah* dan eene *ḥadîth*-verzameling; men vindt zelfs afdeelingen erin, welke bijna geen enkele traditie bevatten en waarin Mâlik slechts de gevoelens van verschillende autoriteiten over een onderwerp der wet mededeelt, meestal tevens zijne eigene opvatting daaraan toevoegende [1]).

In de latere compilatiën werden meestal „de zes boeken" of sommige daarvan op verschillende wijzen geëxcerpeerd en tot een nieuw geheel verwerkt. Zoo verzamelde men uit die oudere werken o. a. de traditiën eener bepaalde soort, bijv. alleen de stichtelijke, of die betreffende onderwerpen van wetgeleerdheid of van de geloofsleer. Dikwijls maakte men daarbij tevens gebruik van andere beroemde verzamelingen, zooals die van Ibn Ḥanbal. Groote vermaardheid verwierven zich onder deze werken in het bijzonder: de compilatie van al-Baghawî († 516 H. = 1122 n. C.), de zgn. *Maṣâbîḥ as-soennah* (d. i. de lampen der *soennah*), — deze bevat eene bloemlezing van tradities, welke, met weglating der uitgebreide *isnâd*'s, aan de oudere verzamelingen zijn ontleend en waarbij aan overleveringen met min of meer stichtelijken inhoud blijkbaar de voorkeur is gegeven; bekend is vooral de in de 8ste eeuw door Walî ad-Dîn at-Tibrîzî vervaardigde bewerking van de *Maṣâbîḥ*, getiteld *Misjkât al-maṣâbîḥ*, welke aan Koran XXIV, 35 ontleende benaming gewoonlijk als „de nis der lampen" wordt opgevat [2]), — en de *Djam' al-djawâmi'* (d. i. „de verzameling der verzamelingen") van as-Soejoeṭî († 911 H. = 1505 n. C.), benevens diens *Al-djâmi' aṣ-ṣaghîr* (d. i. „de kleine verzameling").

Op grond eener overlevering, volgens welke Mohammed had gezegd: „Dengene, die mijne gemeente veertig traditiën betreffende de zaken van haren godsdienst in herinnering brengt, zal God ten dage der Opstanding te midden der geleerden doen opstaan", werden ook verscheidene zgn. „*Arba'oen*-verzamelingen" vervaardigd, d. w. z. compilatiën, welke hetzij

---

overlevering was een *moesnad*. Ten slotte noemde men ook de geheele verzameling van zulke traditiën een *moesnad*. — Eene verzameling daarentegen, waarin de overleveringen systematisch naar den aard der daarin behandelde onderwerpen in hoofdstukken waren ingedeeld, werd *moeṣannaf* (d. i. een geredigeerde) genoemd. Zie: I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, blz. 226 vv., 231 vv.

[1]) Zie: I. Goldziher, t. a. p., blz. 213 vv.

[2]) Zie: I. Goldziher, t. a. p., blz. 270 v.

40 traditiën over een bijzonder onderwerp, hetzij in het algemeen 40 „belangrijke" overleveringen over verschillende vragen bevatten. Een dezer compilatiën is de meermalen gecommentarieerde *Arbaʿoen*-verzameling van an-Nawawî (zie blz. 31).

De Sjîʿieten en andere als kettersch geldende secten hebben hunne eigene traditieverzamelingen [1]).

Van de commentaren op de traditieverzamelingen verdienen vooral vermelding die van Ḳasṭallânî op Boechârî's *Ṣaḥîḥ*, die van Nawawî op den *Ṣaḥîḥ* van Moeslim en die van Zarḳânî op de *Moewaṭṭaʾ* van Mâlik ibn Anas.

Van de hierboven genoemde „zes boeken" benevens van de andere in deze aanteekening vermelde werken over de traditie bestaan zeer bruikbare, in Egypte en elders in het Oosten verschenene gedrukte uitgaven. De *Ṣaḥîḥ* van al-Boechârî is ook te Leiden gedrukt onder den titel: *Le recueil des traditions mahométanes par el-Bokhâri*, 4 vol., Leyde, 1862—1908 en in het Fransch vertaald door O. Houdas en W. Marçais, *Les traditions islamiques trad. de l'Arabe* (Public. de l'École d. lang. orient. viv.), Paris, 1903—1914. De hierboven genoemde verzameling van Walî ad-Dîn at-Tibrîzî is in het Engelsch vertaald door A. N. Matthews: *Mishcât ul-masâbîh, or a collection of the most authentic traditions regarding the actions and sayings of Muhammed*, Calcutta, 1809—1810. Een belangrijk hulpmiddel voor het raadplegen der Mohammedaansche traditieverzamelingen zullen de daarop onder leiding van A. J. Wensinck vervaardigde Indices vormen. Zie daarover: A. J. Wensinck, *Over een plan tot ontginning der Arabische traditieliteratuur* (Meded. d. Kon. Ak. v. Wetensch., Afd. Letterk., Deel 53 [1922], blz. 302—310; Ser. A, n⁰ 12).

Aanteekening 8. Over de beteekenis van het woord *fiḳh* (vgl. blz.: 17).

In algemeenen zin heeft het woord *fiḳh* de beteekenis van „inzicht" in het algemeen. Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 19, nt. 1 en vgl. o. a. nog: Ibn Challikân, *Wafajât al-aʿjân* (ed. Wüstenfeld), IX, blz. 110, 18: „Hoe kunt gij met uw inzicht (Arab.: *anta fî fiḳhika*) en voortreffelijkheid zulk eene schuld aangaan".

In meer beperkten zin bedoelt *fiḳh*: „het goede inzicht in", of „de juiste opvatting van" hetgeen uit een Koranvers of eene overlevering behoort te worden afgeleid, en bij overdracht: datgene zelf, wat

---

[1]) Een dezer werken is de *Moentaḳa 'l-achbâr* (d. i. „Bloemlezing van tradities") van Aboe'l-Barakât. Men vindt daarin eene keur van overleveringen (o. a. uit „de zes boeken" en den *Moesnad* van Ibn Ḥanbal), welke in het bijzonder den *fiḳh* betreffen. Het werk is, voorzien van eenen uitvoerigen commentaar (de zgn. *Nail al-awṭâr*, d. i. „De bevrediging der behoeften") van den Zaiditischen geleerde Moeḥammad ibn ʿAlî as-Sjaukânî († 1250 H. = 1834 n. C.) in 1297 H. te Boelâḳ in acht deelen verschenen en kan bij de studie van de historische ontwikkeling der Mohammedaansche wet goede diensten bewijzen.

uit gewijde teksten als de ware leer is af te leiden. Men zie bijv. de door I. Goldziher, t. a. p., aangewezen plaats in Boechârî's *Ṣaḥîḥ* (*Kitâb al-woedhoeʾ*, *Bâb* 33), waar de vraag wordt behandeld, of hij, die zich voor de *ṣalât* willende reinigen, slechts over verontreinigd water kan beschikken, zijne toevlucht tot de reiniging met zand moet nemen. Toen Zoehrî als zijne meening had te kennen gegeven, dat men beter deed, zich in zulk een geval met het verontreinigde water te behelpen, zeide Soefjân: „Dat is inderdaad de juiste *fiḳh*. God heeft gezegd [zie Koran IV, 46; „V, 9]: Indien gij geen water kunt vinden, wrijft u dan met zand, „maar dit [het verontreinigde water] is toch water!" — In denzelfden zin komt *fiḳh* voor in den *Ṣaḥîḥ* van Boechârî: *Kitâb al-istiʾdzân*, *Bâb* 10, aan het einde der tweede traditie. Boechârî geeft bovendien in de opschriften, welke hij aan elke afdeeling zijner verzameling toevoegt (zie de vorige Aanteekening) den *fiḳh*, welke volgens zijne opvatting uit de in die afdeeling voorkomende overleveringen moet worden afgeleid. Zie: I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 234, nt. 5, en vgl.: Ḳasṭallânî, die daaromtrent in zijnen commentaar op Boechârî, I, blz. 2, getuigt:

وأتى من صحيح الحديث وفقهه بما لم يسبق اليه ۞

Al-Chaṣṣâf († 261 H. = 874 n. C.) *Adab al-ḳâdhî*, Cod. Warn. 550, fol. 6 zegt:

امّا حديث معاذ فقد انتظم من الفقه معانى

d. w. z. „de Moeʿâdz-traditie (zie boven, blz. 44, nt. 1) bevat *fiḳh*, welke daaruit in verschillende opzichten kan worden afgeleid".

Zie verder: I. Goldziher's artikel *fiḳh* in de *Enzyklop. des Islām* en E. Sachau, *Zur ältesten Geschichte des Muhamm. Rechts* (Sitz. Ber. d. phil.-hist. Cl. d. Wiener Ak. d. Wiss. LXV [1870], blz. 711 v.).

Aanteekening 9. Oudere, thans niet meer bestaande *fiḳh*-scholen (vgl.: blz. 19).

Auzâʿî's school heeft oudtijds vooral in Syrië en het Westen veel gezag gehad. Nawawî zegt in zijn *Tahdzîb* (ed. Wüstenfeld, blz. 382) van hem: „Hij was in zijn tijd zonder tegenspraak de *imâm* der bevolking van Syrië en ook de lieden van het Westen volgden zijnen *madzhab*, voordat zij zich naar dien van Mâlik begonnen te richten". De geograaf al-Moeḳaddasî (ed. de Goeje, blz. 144) wijt het verdwijnen van Auzâʿî's school aan de omstandigheid, dat een *madzhab* in zulk eene afgelegene streek slechts bij weinige Moslims kon bekend worden. „Had daarentegen de gewone pelgrimsroute naar Mekka door die streek geloopen", aldus zegt hij, „dan zou men zich ongetwijfeld in Oost en West bij zijnen *madzhab* hebben aangesloten".

Soefjân at-Thaurî's school schijnt nooit veel aanhangers te hebben gehad; althans in eene anonieme biographie van dezen *imâm* (in handschrift te Berlijn bewaard; zie ZDMG., 55 [1901], blz. 66, nt. 2) wordt van hem gezegd, dat hij weliswaar, evenals Ibn Ḥanbal, tot de god-

vruchtigste wetgeleerden behoorde, maar tevens tot die, welke de minste aanhangers bezaten. Na de 5^e eeuw werd zijn *madzhab* door niemand meer gevolgd.

Ṭabarî's school heeft oudtijds veel bijval gevonden. Zij werd de *Djarîrijjah* genoemd, naar Ṭabarî's naam Moeḥammad ibn Djarîr, en wie tot dezen *madzhab* behoorde, werd een Djarîrî genoemd; vgl.: as-Soejoeṭî, *Loebb al-loebâb* (ed. P. J. Veth), I, 64.

Ook Aboe Thaur († 240 H. = 851 n. C.) — hoewel veelal tot de Sjâfi'ieten gerekend — is als de grondlegger van eene, in vele opzichten zelfstandige school te beschouwen (zie: Nawawî, *Tahdzîb*, blz. 680). Vermeld wordt o. a., dat de rechters in Armenië en Adzarbaidjân zich nog in de 4^e eeuw der *hidjrah* naar zijnen *madzhab* plachten te richten (*Fihrist*, blz. 211).

Aanteekening 10. De Wahhâbieten (vgl.: blz. 21).

De Wahhâbieten worden wegens hunne met den *idjmâ'* strijdige opvattingen door de overige Moslims als ketters beschouwd, ook al komt hunne leer, zooals hierboven (blz. 21, nt. 1) bleek, in hoofdzaken overeen met hetgeen vroeger reeds door ijveraars der Ḥanbalitische school werd verkondigd. Het kenmerkende van de opvattingen der Wahhâbieten bestaat daarin, dat zij zich verzetten tegen verschillende algemeen in de moslimsche wereld heerschende, door den *idjmâ'* gesanctionneerde gebruiken (vooral tegen de heiligenvereering, maar o. a. ook tegen tabakrooken), welke zij als afkeurenswaardige, eerst na het tijdvak van den Profeet en zijne tijdgenooten ingeslopen „nieuwigheden" (Arab.: *bid'ah's*) beschouwen. Wat hen bovendien bij hun oorspronkelijk optreden van anderen onderscheidde, was vooral, dat zij zich niet ontzagen, hunne afwijkende opvattingen met geweld aan de andere geloovigen op te dringen.

Eerst de studiën van Snouck Hurgronje en Goldziher hebben de wording en beteekenis der Wahhâbitische opvattingen in het juiste daglicht gesteld. Zie vooral: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 138 vv., II, 249, nt. 1; dezelfde: *Vier geschenken van Sajjid Oethman* (Notul. Bat. Gen., 30 [1893], Bijlage 14, blz. CV—CXI), o. a. betreffende eene door Oethman te Batavia gedrukte, door den Sjâfi'itischen *moeftî* te Mekka geschrevene wederlegging van de Wahhâbitische leer; dezelfde: *Mohammedanism*, New-York and London, 1916, blz. 88 vv., 167; dezelfde: *Bin Sa'oed, de vorst der Wahhâbieten* en: *De Sultan Nedjd en de koning van Mekka* (De Telegraaf, 20 en 22 Dec. 1924); I. Goldziher, *Anzeige von Patton's Aḥmad ibn Ḥanbal* (ZDMG., 52 [1898], blz. 156 v., vgl. ibid., 62 [1908], blz. 28); dezelfde: *Vorlesungen*, blz. 291—294, 306 v., 319, n^0. 8—9.

De vroeger wel geopperde onderstelling, als zoude de Padri-beweging op Sumatra een uitvloeisel van het ijveren der Wahhâbieten zijn geweest, is als onjuist te beschouwen. Punten van overeenkomst tusschen het streven der Wahhâbieten en dat der Padrî's, welke een verband

24

tusschen deze beide bewegingen zouden kunnen aantoonen, blijken inderdaad niet te hebben bestaan. Zie: B. Schrieke, *Bijdrage tot de bibliographie der huidige godsdienstige beweging ter Sumatra's Westkust* (Tijdschr. Bat. Gen., 59 [1920], blz. 252 vv.).

Verdere gegevens over de Wahhâbieten zijn — behalve in algemeene werken, zooals die van R. Dozy, *Het Islamisme* (hoofdstuk XIII) en D. B. Macdonald, *Development of Muslim theology*, blz. 273 vv. — o. a. in de volgende geschriften te vinden: C. Niebuhr, *Beschrijving van Arabië*, 1774, blz. 327—331; J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahhabys*, London, 1831; A. Chodzko, *Le déisme des Wahhabis expliqué par eux-mêmes* (Journ. As., 4ième Sér., 11 [1848], blz. 168—186); H. L. Fleischer, *Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhabiten und dem Pascha von Damascus* (ZDMG., 11 [1857], 427—443 = *Kleine Schriften*, III, 341 vv.); M. J. de Goeje, *Palgrave's reis door Arabië* (De Gids, 1866, IV, 249—277); dezelfde: *Nieuwste reizen in Arabië* (ibid., 1882, III, 500—521); C. v. Vincenti, *Die Tempelstürmer Hocharabiens*, Berlin, 1873 (3 Bde); E. Rehatsek, *The history of the Wahhabis in Arabia and in India* (Journ. of the Bombay branch of the R. Asiat. Soc., 14 [1880], blz. 274—401); J. Euting, *Tagbuch einer Reise in Innerarabien* (Leiden, 1896), I, 157 vv.; D. S. Margoliouth, *Wahhābīs* (Encycl. of Rel. and Ethics).

Aanteekening 11. *Idjtihâd* der oudere *madzhab*-geleerden (vgl. blz. 24).

Oorspronkelijk hadden wetgeleerden van eenige beteekenis, die zich in het algemeen bij eene *fiḳh*-school aansloten, desniettemin ten aanzien van bijzondere vraagstukken dikwijls hunne eigene meening. Zoo huldigden met name Aboe Joesoef († 182 H. = 798 n. C.) en Moeḥammad ibn Ḥasan as-Sjaibânî († 189 H. = 804 n. C.), de twee vermaarde wetgeleerden, die zonder tegenspraak als volgers en leerlingen van Aboe Ḥanîfah gelden, toch in vele opzichten opvattingen, welke lijnrecht met die van Aboe Ḥanîfah zelf in strijd waren.

Daaruit is te verklaren, dat bij de Arabische schrijvers meermalen verschil van gevoelen bestaat omtrent de vraag, of iemand als aanhanger van een der grootere *madzhab*'s, dan wel als zelfstandig *moedjtahid* is te beschouwen. Zoo gelden o. a. Ṭabarî, Aboe Thaur en zelfs Dâwoed aẓ-Ẓâhirî (zie blz. 19) volgens sommigen als Sjâfiʿieten, waaruit blijkt, welk eene groote mate van zelfstandigheid de oudste geleerden der *madzhab*'s zich plachten toe te kennen. Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 28; Nawawî, *Tahdzîb* (ed. Wüstenfeld), blz. 102 en 680; F. Kern, *Subkî's Urteil über Ṭabarî's Zugehörigkeit zur schâfiʿitischen Schule* (ZDMG., 55 [1901], blz. 93 vv.).

Daar de oudste aanhangers van den *madzhab* bovendien, voortbouwende op hetgeen door den stichter eenmaal was beslist — dus op diens *aṣl* (d. i. wortel), *naṣṣ* (d. i. tekst) of *ḳâʿidah* (d. i. grondslag) — het samenstel der door hem vastgestelde *fiḳh*-regelen nog meer in bijzonder-

heden uitwerkten, ontstonden over verschillende vragen nieuwe opvattingen in den *madzhab*, welke men, zooals op blz. 24, nt. 3 reeds bleek, met de benaming *wadjh* (d. i. richting) placht aan te duiden. Het afleiden van zulke nieuwe *fiḳh*-regelen uit de beslissingen van den stichter heet in het Arabisch: *tawdjîh* (d. i. tot een *wadjh* maken), of *tachrîdj*, d. i. letterlijk: naar buiten doen gaan, nl.: op de bestaande „wortelen" nieuwe vertakkingen te voorschijn doen komen (Arabisch: تخريج الفروع على الاصول); zie: E. Quatremère, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, III, blz. 347 (Not. et extr., Tome XVIII, 1 [1858], 347), door M. G. de Slane, III, blz. 387 (Not. et extr., Tome XXI, 3 [1868], 387) vertaald met de woorden: „l'investigation des maximes secondaires qui dérivent des principes fondamentaux"; vgl.: R. Dozy, *Supplém. aux diction. arabes*, I, 358 *b*.

De *Toeḥfah* vermeldt hieromtrent het volgende (in de inleiding, als commentaar op den *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, ed. Van den Berg, I, blz. 4): الاوجه للاصحاب خرجوها على قواعده او نصوصه وقد يشذون عنها كالمزني وابي ثور فتنسب لهما ولا تعد وجوها في المذهب d. w. z. „de als *wadjh* bekende opvattingen zijn die, welke de geleerden van onzen *madzhab* uit de hoofdregelen of teksten van as-Sjâfiʿi hebben afgeleid; sommigen zijn wel eens afgeweken van die hoofdregelen of teksten — zooals o.a. al-Moezanî († 264 H. = 877 n. C.) en Aboe Thaur — maar dan worden zulke opvattingen afzonderlijk aan die geleerden toegeschreven en gelden niet als *wadjh*-opvattingen in onzen *madzhab*".

Volgens an-Nawawî — *Tahdzîb*, ed. Wüstenfeld, blz. 777 [1]) — had al-Djoewainî gezegd: „Ik beschouw iedere opvatting van al-Moezanî als *tachrîdj*, want zijne meeningen zijn niet in strijd met die van as-Sjâfiʿî; men mag hem dus niet gelijk stellen met Aboe Joesoef en Moeḥammad, wier opvattingen dikwijls afweken van „de wortelen" van hunnen leermeester (Aboe Ḥanîfah)".

Aanteekening 12. Indeeling der *moedjtahid*'s in drie klassen (vgl.: blz. 25).

Hoe men later in den Islam den wetenschappelijken arbeid der vroegere geleerden beoordeelde en de mannen van het voorgeslacht naarmate hunner geleerdheid en daarop gegronde bevoegdheid in drie categorieën placht in te deelen, wordt in Bâdjoerî's commentaar — als glosse op de woorden *al-imâm al-moedjtahid as-Sjâfiʿî* in de inleiding van Ibn Ḳâsim (ed. Van den Berg, blz. 10) — met de volgende woorden uiteengezet:

„De *madzhab* van as-Sjâfiʿî, die, zooals Ibn Ḳâsim zegt, een „*moedjtahid* was, dat wil zeggen (merkt Bâdjoerî op) een *moedjtahid* met „onbeperkten *idjtihâd*; want, sprekende van eenen *moedjtahid*, zonder na-

---

[1]) Aldaar is namelijk volgens Cod. 357 Warn. te lezen:
ارا كل اختيار المزني تخريجا فانه لا يخالف اقوال الشافعي لا كابي يوسف
ومحمد فانهما يخالفان اصول صاحبهما ✿

„dere beperking, bedoelt men iemand, die tot „onbeperkten *idjtihâd*" be-„voegd is..., d. w. z. bevoegd tot het afleiden der wettelijke voorschriften „uit het Boek [Gods] en de *Soennah*..., daaronder heeft men dus niet „te verstaan een *madzhab-moedjtahid*, d. i. iemand, die wettelijke bepalingen „afleidt uit de hoofdregelen van zijnen *imâm*, zooals bijv. al-Moezanî, „en evenmin een *fatwâ-moedjtahid*, d. w. z. iemand, die de meeningen der „geleerden van zijnen *madzhab* tegen elkander afweegt, zooals bijv. ar-„Râfiʿî en an-Nawawî. — Tot deze laatste klasse behooren echter „zelfs geleerden als ar-Ramlî en Ibn Ḥadjar [de beide, op blz. 31 „vermelde corypheeën der 16e eeuw] niet meer; dezen hebben den rang „van „het afwegen" niet bereikt, maar waren slechts *moeḳallid*'s".

Eene soortgelijke (aan Ḥanafitische bronnen ontleende) indeeling in graden van *idjtihâd* heeft Mirza Kazem Beg (Journ. Asiat., 4ième Sér., XV [1850], blz. 204 vv.) medegedeeld. Deze onderscheidde namelijk: 1. *idjtihâd fi's-sjar*, 2. *idjtihâd fi'l-madzhab* en 3. *idjtihâd fi'l-masâ'il* (dus: *idjtihâd* resp. ten aanzien der wet, binnen de grenzen van den *madzhab*, en ten aanzien der wetsvragen). Zie verder: A. von Kremer, *Culturgeschichte*, I, 503 v.; L. W. C. van den Berg, *De contractu do ut des*, blz. 7—9; dezelfde: *De beginselen van het Moḥamm. recht*, 3e dr., blz. 10 v.; R. Dozy, *Supplém. aux diction. arab.*, in voce *idjtihâd*.

Aanteekening 13. Verschil van gevoelen ten aanzien van *taḳlîd* en *idjtihâd* (vgl.: blz. 26).

De hierboven vermelde orthodox-moslimsche opvatting, dat alle latere geleerden tot *taḳlîd* verplicht zijn, heeft niet bij alle moslimsche autoriteiten instemming gevonden. Ten allen tijde waren er geleerden, die het *madzhab*-wezen in den bestaanden vorm veroordeelden en veeleer meenden, dat ook de lateren verplicht waren, zich naar de mate van hunne kennis en hun verstand te blijven beijveren in het doorgronden van Gods wil. Zoo werd de *taḳlîd*-plicht met name niet erkend door Dâwoed ibn ʿAlî, Ibn Ḥazm en andere autoriteiten der Ẓâhirieten (zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 30 v.) en ook sommige Ḥanbalieten, met name Ibn Taimijjah († 728 H. = 1327 n. C.), en op diens voetspoor de Wahhâbieten, verwierpen den *taḳlîd* (zie: I. Goldziher, t. a. p., blz. 190; C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 141 v.). Zelfs de beroemde Ghazâlî († 505 H. = 1111 n. C.) uitte meermalen zijne verontwaardiging over de gemakzuchtige, gedachtelooze toepassing van den *taḳlîd*, zooals deze in zijnen tijd dikwijls voorkwam, ook al erkende hij, dat niemand destijds nog tot zelfstandigen *idjtihâd* bevoegd was (zie: I. Goldziher, *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijjah-Sekte*, blz. 1—3). Ook de moderne richting in den hedendaagschen Islam tracht bij het verdedigen harer nieuwe opvattingen de geldigheid der oude *taḳlîd*-leer althans zooveel mogelijk binnen nauwe grenzen te beperken. Zie: B. Schrieke, *Bijdrage tot de bibliographie der huidige godsdienstige beweging ter Sumatra's Westkust* (Tijdschr. Bat. Gen., 59 [1920], blz. 283 vv., 300 vv.).

Over de vraag, in hoeverre nog „onbeperkte *idjtihâd*" na de 3e eeuw kan voorkomen, bevat Bâdjoerî's commentaar — in aansluiting aan de in Aanteekening 12 geciteerde definitie van het begrip *moedjtahid moeṭlaḳ* — het volgende: „Deze [nl. de algemeene *idjtihâd*] heeft sedert het einde der „3e eeuw opgehouden te bestaan. Djalâl ad-dîn as-Soejoeṭî „[† 911 H. = 1505 n. C.] echter beweerde, dat die *idjtihâd* zou blijven „voorkomen tot in het laatste der dagen en beriep zich daarvoor op Mo„hammeds gezegde: „God zal na iedere 100 jaren iemand zenden, die „voor deze gemeente de zaken van haren godsdienst opnieuw in orde zal „brengen" en hij weigerde, de [algemeene en volgens Bâdjoerî juiste] „opvatting te aanvaarden, dat met dengene, die de zaken van den gods„dienst opnieuw in orde zal brengen, wordt bedoeld — niet een onbeperkt „*moedjtahid*, maar veeleer — iemand, die de godsdienstige wetten en in„stellingen zal bevestigen".

In het hoofdstuk over de rechtspraak, bij de bespreking van de vereischten, aan welke een goed *ḳâdhî* behoort te voldoen, met name wat kennis betreft, merkt Bâdjoerî naar aanleiding der woorden: „kennis van de beslissingen van Koran en *Soennah*" het volgende op: „Dit geldt „slechts voor eenen *ḳâdhî*, die tevens *moedjtahid moeṭlaḳ* is. Ibn Daḳîḳ „al-ʿÎd († 702 H. = 1302 n. C.) beweerde weliswaar, dat er steeds een „*moedjtahid* zal zijn, totdat het einde der dagen is gekomen en de ure „nabij is, maar dit is in strijd met de meening van hen, die beweren, „dat er geen *moedjtahid*'s meer zijn, omdat de *idjtihâd* heeft opgehou„den te bestaan, zooals indertijd ook Ghazâlî reeds zeide: „Er is „tegenwoordig in onze dagen geen zelfstandige *moedjtahid* meer" [1]).

Over de opvatting, dat sommige latere geleerden nog tot *idjtihâd* van lageren rang zouden bevoegd zijn, vermeldt Bâdjoerî — in aansluiting aan de hierboven in Aanteekening 12 geciteerde opmerking, dat Ramlî en Ibn Ḥadjar slechts *moeḳallid*'s waren — het volgende: „Er zijn „echter lieden, die beweren, dat deze beide geleerden nog wel bevoegd „waren, om althans sommige vragen zelfstandig tegen elkander af te „wegen (zie: blz. 25), ja, dat dit laatste zelfs nog geldt voor Sjabrâ„milisî [d. i. den 17-eeuwschen, in 1087 H. = 1676 n. C. gestorvenen „commentator van ar-Ramlî's *Nihâjah*]". Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"* (ZDMG., 53 [1899], blz. 140–142).

Aanteekening 14. Bekende *fiḳh*-werken (vgl.: blz. 32).

De thans door de Sjâfiʿieten meestal geraadpleegde *fiḳh*-boeken behooren hoofdzakelijk tot de drie volgende groepen:

---

[1]) Ook de beroemde Sjâfiʿitische geleerde al-Djoewainî († 478 H. = 1085 n. C.), gewoonlijk bekend als „de *imâm* der beide heilige steden" (Arab.: *imâm al-ḥaramain*), die aanvankelijk geneigd was, zich als „onbeperkt *moedjtahid*" te beschouwen, zou volgens de overlevering later hebben ingezien, dat hem tegenover as-Sjâfiʿî slechts de *taḳlîd* paste, waarop hij dezen *imâm* ten slotte als gezaghebbend had erkend. Zie: *Abulfedae Annales muslemici* (ed. J. G. Ch. Adler), III, blz. 261.

I. De werken, welke literarisch met den *Moeḥarrar* in verband staan, nl.:

1. De *Moeḥarrar* (d. i. het zorgvuldig geredigeerde boek) van ar-Râfiʿî († 623 H. = 1226 n. C.), eene bewerking van drie bekende *fiḳh*-boeken van al-Ghazâlî, nl.: de *Choelâṣah*, *Wadjîz* en *Basîṭ*. Door tusschenkomst dezer werken gaat de *Moeḥarrar* terug op de *Nihâjah* van den *Imâm al-ḥaramain*, al-Djoewainî († 478 H. = 1085 n. C.) en door middel daarvan op de uitspraken van al-Boewaiṭî, den leerling van as-Sjâfiʿî [1].

2. De *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn* (zie blz. 31) van an-Nawawî, een compendium en omwerking van den *Moeḥarrar*, met eene fransche vertaling uitgegeven door L. W. C. van den Berg onder den titel: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'î*. 3 Vol. Batavia, 1882—1884. — Bekende commentaren op den *Minhâdj* zijn die van al-Maḥallî († 864 H. = 1459 n. C.), Ibn Ḥadjar, en ar-Ramlî (zie blz. 31) en verder een *Moeghnî al-moeḥtâdj* (d. i. „de aan den hulpbehoevende voldoenden steun gevende") genaamde commentaar van as-Sjarbînî († 977 H. = 1569 n. C.), die bekend is als *al-chaṭîb*, d. i. „de prediker".

3. De *Manhadj aṭ-ṭoellâb* (d. i. „de weg der studeerenden"), eene verkorte bewerking van den *Minhâdj*, geschreven door den bij de Sjâfiʿieten als *Sjaich al-islâm* bekenden Zakarîjâʾ al-anṣârî († 926 H. = 1520 n. C). Op dezen *Manhadj* is door Zakarîjâʾ zelf een commentaar, getiteld *Fatḥ al-wahhâb bi-sjarḥ Manhadj aṭ-ṭoellâb* (d. i. „De hulp van den Gever ter verklaring van den *Manhadj*"), geschreven [2].

II. Werken in verband met eenen door Aboe Sjoedjâʿ geschreven grondtekst, nl.:

1. de *Moechtaṣar* — (d. i. „het beknopte overzicht", nl. van de wet), ook wel de *Taḳrîb* genoemd (d. i. „het werk, dat den leerling nader brengt", nl. tot de kennis der wet) — van Aboe Sjoedjâʿ (een wetgeleerde uit de 5e eeuw der *hidjrah*), in 1859 te Leiden met eene fransche vertaling uitgegeven door S. Keyzer, onder den titel: „*Précis de jurisprudence musulmane par Abou Chodjâʿ*". — Als commentaren daarop zijn vooral bekend:

2. *Al-iḳnâʿ fî ḥall alfâẓ Abî Sjoedjâʿ* (d. i. „de verzadiging ten aanzien der verklaring van de woorden van Aboe Sjoedjâʿ") van den hierboven genoemden as-Sjarbînî.

---

[1] Zie: C. Snouck Hurgronje, *Sajjid Oethman's Gids voor de priesterraden besproken*, blz. 6 (Het Recht in Ned.-Indië, 63 [1894], blz. 727) en over Ghazâlî's werken: R. Gosche in Abh. d. Kön. Ak. d. Wiss. zu Berlin (Phil.-hist. Kl., 1858, blz. 265 v.).

[2] Een ander *fiḳh*-boek van den *Sjaich al-islâm*, wiens werken bij de Sjâfiʿieten zeer in aanzien zijn, is de *Taḥrîr*, een commentaar op het werk *Tanḳîḥ al-loebâb* van Aboe Zoerʿah († 826 H. = 1423 n. C.), die daarin den *Loebâb al-fiḳh* (d. i. „de kern van den *fiḳh*") van al-Maḥâmilî († 415 H. = 1024 n. C.) had gecommentarieerd (zie Ḥ. Ch., V, 299 v.). Ook op zijnen *Taḥrîr* schreef de *Sjaich al-islâm* later eenen commentaar met den titel: *Toeḥfat aṭ-ṭoellâb* (d. i. „geschenk voor de studeerenden"), een welbekend werk.

3. De *Fatḥ al-ḳarîb fî sjarḥ alfâẓ at-Taḳrîb* (d. i. „de hulp van Hem, die [Zijnen dienaren ter hulpe] nabij is, ter verklaring der woorden van den *Taḳrîb*") van Ibn Ḳâsim al-Ghazzî († 918 H. = 1512 n. C.) in 1895 te Leiden met eene fransche vertaling uitgegeven door L. W. C. van den Berg onder den titel: *„Fatḥ al-Qarîb. La révélation de l'Omniprésent. Commentaire sur le précis de jurisprudence d'Abou Chodjâ' par Ibn Qâsim al-Ghazzî"*.

4. De *Ḥâsjijah* (d. i. „randglosse") op Ibn Ḳâsim's commentaar, geschreven door Ibrâhîm al-Bâdjoerî († 1278 H. = 1861 n. C.), gedeeltelijk in het Duitsch bewerkt door E. Sachau, *Muhamm. Recht nach schafiitischer Lehre* (Lehrb. des Seminars für orient. Sprachen. Bd. XVII). Berlin, 1897. Zie over Bâdjoerî en zijn werk: C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's Muhamm. Recht* (ZDMG., 53 [1899], blz. 125 v.; 703 v.); vgl. het artikel *Bādjūrī* in de *Enzykl. des Islam.*

III. Werken in verband met het korte begrip van den *fiḳh*, genaamd:

1. *Ḳoerrat al-ʿain* (d. i. „de koelte voor het oog") van Zain ad-Dîn al-Malaibârî; een op dat werk door den schrijver zelf in 982 H. (= 1574 n. C.) geschreven commentaar is de:

2. *Fatḥ al-moeʿîn* (d. i. „de hulp van den Helper").

3. De *Iʿânat aṭ-ṭâlibîn ʿalâ ḥall alfâẓ Fatḥ al-moeʿîn* (d. i. de „steun der studeerenden bij de verklaring der woorden van den *Fatḥ al-moeʿîn*") werd nog niet lang geleden als commentaar op den *Fatḥ al-moeʿîn* geschreven door den, bij de Mekkanen als Sajjid Bekrî bekenden, Mekkaanschen geleerden *sajjid* Aboe Bakr Sjaṭṭâ (zie: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 253, 259 v.).

Eene bekende Sjâfiʿitische *fatwâ*-verzameling is die van Ibn Ḥadjar (den auteur der *Toeḥfah*, in 1308 H. (= 1891 n. C.) te Caïro gedrukt, aan den rand der bladzijden de *fatwâ*'s van Aḥmad ar-Ramlî († 957 n. C. = 1550 n. C.) bevattende, welke verzameld werden door diens zoon Moeḥammad ar-Ramlî (den schrijver van de *Nihâjah*).

Van de oudere Sjâfiʿitische *fiḳh*-literatuur zijn vooral te vermelden:

1. Het groote, thans in Egypte naar een geschreven exemplaar van den Khediv.-Biblioth. te Caïro gedrukte *fiḳh*-werk, genaamd *Kitâb al-oemm* van as-Sjâfiʿî zelf;

2. Een vroeger ijverig bestudeerd en van commentaren voorzien, maar later door nieuwere werken verdrongen *fiḳh*-boek, de zgn. *Tanbîh* (d. i. „het doen ontwaken") van Aboe Isḥâḳ as-Sjîrâzî († 476 H, = 1083 n. C.), in 1853 door S. Keyzer in het Nederlandsch vertaald als: *„Handboek voor het Mohamm. Recht* en in 1879 door A. W. T. Juynboll uitgegeven onder den titel: *At-Tanbîh, auctore Abû Isḥâḳ as-Shîrâzî.*

Bekende Ḥanafitische *fiḳh*-boeken zijn o. a. die van:

I. Al-Ḳoedoerî [† 428 H. = 1036 n. C.): *Al-moechtaṣar* [1]) met den commentaar van Aboe Bakr al-Ḥaddâd al-ʿAbbâdî († 800 H. = 1397 n. C.): *Al-djauharah an-najjirah.*

---

[1]) Zie: C. Brockelmann, *Gesch. d. Ar. Litt.*, I, 175.

II. *a.* Boerhân ad-Dîn ʿAlî ibn Abî Bakr al-Marghinânî († 593 H. = 1196 n. C.): *Bidâjat al-moebtadî* [1]), dezelfde: *Al-hidâjah fî sjarḥ al-bidâjah*; vertaald in het Engelsch door: Ch. Hamilton, *The Hedaya or Guide*. A commentary on the Mussulman Laws. 4 Vol., London, 1791. Sec. edit. with preface by S. Grove Grady. London, 1870. — Bekende commentaren op de *Hidâjah* zijn o. a.: *Al-ʿinâjah* en *Al-kifâjah*.

b. Boerhân ad-Dîn Maḥmoed ibn Ṣadr as-Sjarîʿah (al-awwal) al-Maḥboebî: *Wikâjat al-riwâjah fî masâʾil al-Hidâjah*.

c. Ṣadr as-Sjarîʿah (at-thânî) ʿOebaid Allâh ibn Masʿoed ibn Maḥmoed al-Maḥboebî († 747 H. = 1346 n. C.), een kleinzoon van den bovengenoemden Ṣadr as-Sjarîʿah (al-awwal): *Sjarḥ al-Wiḳâjah* en: *An-noeḳâjah* (uittreksel uit de *Wiḳâjah*).

d. Sjams ad-Dîn Moeḥammad al-Choerasânî al-Ḳoehistânî († 950 H. = 1543 n. C.): *Djâmiʿ ar-roemoez* (eene uitgave daarvan is die van W. Nassau Lees, *The Jāmiʿ al romooz, a commentary on the Noqayah*. Calcutta, 1858).

III. Aboe ʾl-Barakât ʿAbd Allâh ibn Aḥmad an-Nasafî († 710 H. = 1310 n. C.): *Kanz ad-daḳâʾiḳ* met talrijke commentaren [2]).

IV. Maulâ Choesrau († 885 H. = 1480 n. C.): *Ghoerar al-aḥkâm*. — met eenen commentaar van hemzelf: *Doerar al-ḥoekkâm*. — Commentaren op de *Doerar* van: Sjoeroenboelâlî († 1069 H. = 1658 n. C.) en ʿAbd al-Ḥalîm, die in het jaar 1060 H. = 1650 n. C. schreef [3]).

V. Moeḥammad ibn Ibrâhîm al-Ḥalabî († 956 H. = 1549 n. C.): *Moeltaḳa ʾl-abḥoer* (welbekend door Mouradgea d'Ohsson's vertaling; zie diens: *Tableau de l'Empire Othoman* I, 141 vv.). Eene fransche vertaling door H. Sauvaire verscheen te Marseille, 1882). Een commentaar op dit werk schreef o. a. Sjêchzâde († 1078 H. = 1667 n. C.).

VI. *a.* Ibn Timoertâsj († 1004 H. = 1595 n. C.): *Tanwîr al-abṣâr*. Daarop een commentaar van:

b. Al-Ḥaṣkafî († 1088 H. = 1677 n. C.): *Ad-doerr al-moechtâr*. Een commentaar daarop is die van:

c. Ibn ʿÂbidîn († 1252 H. = 1836 n. C.): *Radd al-moeḥtâr ʿala ʾd-Doerr al-moechtâr*.

Over het erfrecht: Sirâdj ad-Dîn Moeḥammad as-Sadjâwandî (einde van de 6e eeuw der *hidjrah* = 12e eeuw n. C.): *Al-farâʾidh as-sirâdjijjah* [4]) met eenen commentaar bekend als *As-sjarîfijjah* van As-sjarîf ʿAlî ibn Moeḥammad al-Djoerdjânî († 804 H. = 1401 n. C.).

---

1) Zie: C. Brockelmann, t. a. p., I, 376 vv.

2) Zie daaromtrent: C. Brockelmann, t. a. p., II, 196 v.; A. von Kremer, *Aegypten*, II, 50 v.

3) Zie: C. Brockelmann, t. a. p., II, 226; J. Krcsmárik (in ZDMG., 45 [1891], blz. 512, nt. 1 en 2).

4) In het Engelsch vertaald door W. Jones, *Al-Sirájiyyah with a commentary*. Calcutta, 1792, en door A. Rumsey, *Al serajiyyah or the Mohammedan law of inheritance*, with notes and appendix. London, 1880; sec. edit., 1890.

Fatwâ-verzamelingen: 1. Ḳâdhîchân († 592 H. = 1196 n. C.): *Fatâwî*. 2. Sirâdj ad-Dîn (hierboven genoemd): *Fatâwî sirâdjijjah*. 3. De op last van sultan Aurangzêb 'Âlamgîr († 1118 H. = 1707 n. C.) verzamelde *Fatâwî 'âlamgîrî*.

Van de oudere Ḥanafitische *fiḳh*-literatuur zijn in het Oosten o. a. uitgegeven: de *Mabsoeṭ* van Moeḥammad Sjaibânî († 189 H. = 804 n. C.) en diens zgn. „kleine verzameling" (*Al-djâmi' aṣ-ṣaghîr*), welke gedrukt is aan den rand der bladzijden van het *charâdj*-boek van Aboe Ḥanîfah's anderen bekenden leerling Aboe Joesoef († 182 H. = 795 n. C.).

Bekende Mâlikitische *fiḳh*-boeken zijn o. a. die van:

1. Chalîl ibn Isḥâḳ († 767 H. = 1365 n. C.): *Moechtaṣar*. — *Mokhtaçar de Sidi Khalîl*, publié par les soins de la Société asiatique. Paris, 1855, 1883, 1900; in het Fransch vertaald door M. A. Perron, *Précis de jurisprudence musulmane par Khalîl ibn Ishâk* (Explor. scientif. de l'Algérie, X—XV. Paris, 1848—51), 2e ed. 1877; E. Fagnan, *Concondances du manuel de droit de Sidi Khalil d'après l'ordre des racines sur l'édition de Paris*. Alger, 1889; N. Seignette, *Code musulman par Khalîl* (statut réel). Constantine, 1878; Paris, 1911; Ign. Guidi e Dav. Santillana, *Il muḫtaṣar o sommario del diritto malechita di Ḫalîl ibn Isḥāq*. Milano, 1919 (vgl.: R. Strothmann, in „*Der Islam*", 12 [1922], blz. 235 vv.). — Commentaren op dit werk [1]) zijn o. a. die van:

a. Aboe 'Abd Allâh al-Chirsjî († 1101 H. = 1689 n. C.) met glossen van 'Alî aṣ-Ṣa'îdî al-'Adawî († 1189 H. = 1775 n. C.);

b. Aḥmad ibn Moeḥammad ad-Dardîr († 1201 H. = 1786 n. C.) met glossen van Moeḥammad ibn 'Arafah ad-Dasoeḳî († 1230 H. = 1815 n. C.).

2. Ibn 'Âṣim († 829 H. = 1426 n. C.): *Toeḥfat al-ḥoekkâm* (een *radjaz*-gedicht over den *fiḳh*), uitgegeven door O. Houdas en F. Martel, *Traité de droit musulman*. La Tohfat d'Ebn Acem av. trad. franç., comment. jurid. et notes philologiques (Alger, 1893). Zie over de commentaren op dit gedicht: C. Brockelmann, *Geschichte der arab. Litt.*, II, 264.

3. Tot de oudere Mâlikitische literatuur behoort het *fiḳh*-boek van: 'Abd ar-Raḥmân ibn Ḳâsim al-'Oetaḳî († 191 H. = 806 n. C.): *Al-moedawwanah*.

Door de Ḥanbalieten wordt vooral bestudeerd het *fiḳh*-boek van: Mar'î ibn Joesoef († 1030 H. = 1621 n. C.): *Dalîl aṭ-ṭâlib* met den commentaar van 'Abd al-Ḳâdir ibn 'Oemar ad-Dimisjḳî († 1135 H. = 1722 n. C.) getiteld: *Nail al-ma'ârib bi-sjarḥ Dalîl aṭ-ṭâlib* [2]).

---

[1]) Zie: C. Brockelmann, t. a. p., II, 84.

[2]) Zie: I. Goldziher, *Zur Geschichte der Ḥanbalitischen Bewegungen* (ZDMG., 62 [1908], blz. 22 v.); C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 249; C. Brockelmann, t. a. p., II, 396.

Tot de meest bekende werken over den *ichtilâf al-madzâhib*[1] — dus over de vraag, waarin zich het verschil van gevoelen tusschen de *madzhab*'s op het gebied van den *fiḳh* openbaart (zie blz. 23, nt. 1) — behooren de werken van:

1. Aṭ-Ṭabarî: *Kitâb ichtilâf al-foeḳahâ'*, édit. F. Kern. Caïro, 1320 (1902).
2. Aboe 'Abd Allâh Moeḥammad ibn 'Abd ar-Rahmân ad-Dimisjkî: *Raḥmat al-oemmah fi'chtilâf al-a'immah* (geschreven in 780 H. = 1378 n. C.).
3. 'Abd al-Wahhâb ibn Aḥmad ibn 'Alî as-Sja'rânî († 973 H. = 1565 n. C.): *Al-mizân al-koebrâ.*

Een bij de Sji'ieten zeer gewaardeerd *fiḳh*-boek is dat van: Nadjm ad-Dîn Aboe'l-Ḳâsim Dja'far al-Ḥillî al-Moeḥaḳḳiḳ († 676 H. = 1277 n. C.): *Sjarâ'i' al-islâm fî masâ'il al-ḥalâl wa'l-ḥarâm*[2], in het Fransch vertaald door: A. Querry, *Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites.* 2 dln., Parijs, 1871—72.

Van de hierboven genoemde *fiḳh*-werken zijn, behalve de daarbij vermelde, door niet-Mohammedaansche geleerden bewerkte edities, in het Oosten meestal zeer bruikbare gedrukte uitgaven verschenen. Zie nader daaromtrent: C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur.* Nog slechts weinige dezer werken zijn echter tot dusverre vertaald, zoals uit de hierboven bijgevoegde opgaven kan blijken; hoofdzakelijk slechts de uiterst beknopte *fiḳh*-boeken, welke uitsluitend bestemd zijn, om als handleiding bij het onderricht door de beginners woordelijk van buiten te worden geleerd. Bovendien laten deze vertalingen in de meeste gevallen nog al veel aan nauwkeurigheid en betrouwbaarheid te wenschen over[3].

Aanteekening 15. Werken over de *Oeṣoel al-fiḳh* (vgl.: blz. 33).

Bekende werken over de *Oeṣoel al-fiḳh* zijn vooral die van:

1. As-Sjâfi'î († 204 H. = 820 n. C.): *Ar-risâlah.*
2. Al-Djoewainî (den „*imâm al-ḥaramain*", zie blz. 373, nt. 1): *Al-waraḳât fî oeṣoel al-fiḳh*, door vele moslimsche geleerden van commentaren voorzien[4]
3. 'Alî ibn Moeḥammad al-Pazdawî († 482 H. = 1089 n. C.): *Kanz al-woeṣoel ilâ ma'rifat al-oeṣoel*, vooral bij de Turken in aanzien[5].

---

[1] Zie: I. Goldziher, *Zur Litteratur des Ichtilâf al-Maḏâhib* (ZDMG., 38 [1884], blz. 669—682); dezelfde: *Die Ẓâhiriten*, blz. 37 v.; F. Kern, *Ṭabarî's Iḫtilâf alfuqahâ'* (ZDMG., 55 [1901], blz. 61—95).

[2] Zie: C. Brockelmann, t. a. p., I, 406.

[3] Zie: C. Snouck Hurgronje, *Aankondiging van L. W. C. van den Berg's uitgave van den Minhâdj, Dl. I.* (Ind. Gids, 1883, I, 531—544); dezelfde: *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"* (ZDMG., 53 [1899], blz. 125 vv.), en elders.

[4] Zie: C. Brockelmann, t. a, p., I, 389.

[5] Zie: C. Brockelmann, t. a. p., I, 373.

4. Ṣadr as-Sjarîᶜah (*at-thânî*, zie blz. 376): *At-tawdhîḥ fî ḥall ghawâmidh at-Tanḳîḥ* — een commentaar op zijn eigen geschrift, getiteld: *Tanḳîḥ al-oeṣoel*[1]) — uitgegeven te Kasan (in 1883) met eenen commentaar van den Sjâfiᶜitischen geleerde Taftazânî († 792 H. = 1389 n. C.).

5. As-Soebkî († 771 H. = 1369 n. C.): *Djamᶜ al-djawâmiᶜ* (met eenen commentaar van den op blz. 374 genoemden Djalâl ad-Dîn al-Maḥallî († 864 H. = 1459 n. C.) en glossen van al-Bannânî († 1198 H. = 1784 n. C.) te Caïro uitgegeven).

6. Maulâ Choesrau († 885 H. = 1480 n. C.): *Mirḳât al-woeṣoel fî ᶜilm al-oeṣoel* met een door hemzelf daarop vervaardigden commentaar: *Mirʾât al-oeṣoel*.

Aanteekening 16. „Afgeschafte" Koranverzen (vgl.: blz. 34).

De hierboven op blz. 34 bedoelde „afgeschafte" Koranverzen gelden — al hebben hunne voorschriften volgens de moslimsche geleerden geene bindende kracht meer — toch als bestanddeelen van den Koran en worden dan ook als zoodanig gereciteerd. Van deze „afgeschafte" Koranverzen moeten de niet in de officieele Koranredactie opgenomene verzen worden onderscheiden. Wel kan een daarin voorkomend voorschrift op grond der wet nog bindende kracht voor de Moslims bezitten — zooals de als straf voor ontucht van eenen *sjaich* of eene *sjaichah* voorgeschrevene steeniging in het op blz. 359 bedoelde vers, dat volgens sommigen tot de 33e *Soerah* van den Koran zou hebben behoord — maar deze verzen kunnen toch in geen geval nog als bestanddeelen van den heiligen tekst worden gereciteerd. Zie: Bâdjoerî's *fiḳh*-commentaar (edit. Boelâḳ, 1307, I, blz. 118) in het over de *ṭahârah* handelende hoofdstuk, bij de opsomming van verschillende ritueele handelingen, welke (zooals o. a. het reciteeren van Koranverzen) voor eene vrouw in ritueel onreinen toestand als verboden gelden (vgl.: ibid., II, 237).

Aanteekening 17. Vroeger onder de Moslims ten aanzien van het gezag van den *idjmâᶜ* bestaan hebbend verschil van gevoelen (vgl.: blz. 38).

Ten onrechte werd door vroegere beoefenaars van de *islâm*-wetenschap ondersteld, dat men onder *idjmâᶜ* slechts de eenstemmigheid der oudste gemeente, dus van Mohammeds gezellen, had te verstaan. Dit is weliswaar de bijzondere opvatting der Ẓâhirieten geweest, maar volgens de algemeene orthodox-moslimsche leer is de *idjmâᶜ* — zooals op blz. 38 reeds werd vermeld — de overeenstemming van gevoelen van alle in eenig tydperk (Arab.: *fî ᶜaṣrin*), wanneer ook, levende moslimsche geleerden[2]).

[1]) Zie: C. Brockelmann, t. a. p., II, 214.

[2]) Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 34 v.; C. Snouck Hurgronje,

Tot de bijzondere opvattingen van sommige vroegere wetgeleerden omtrent den *idjmâʿ* behooren de volgende:

1. Volgens as-Sjâfiʿî mocht men slechts steunen op den *idjmâʿ* van geleerden, die in een reeds afgeloopen tijdperk hadden geleefd. Daar iedere geleerde tijdens zijn leven nog van meening kon veranderen, — aldus meende hij — mocht men eerst na hun aller dood als zeker aannemen, dat er ten aanzien van zeker onderwerp inderdaad overeenstemming van gevoelen tusschen hen had bestaan [1]).

2. Anderen meenden, dat de consensus over een vraagstuk reeds van oudsher moest hebben bestaan en wilden aan den *idjmâʿ* van latere geslachten ten aanzien van een onderwerp geen gezag toekennen, indien daarover bij vroegere geleerden verschil van gevoelen had bestaan [2]).

3. Velen wilden aanvankelijk slechts rekening houden met den *idjmâʿ* der geleerden te Medînah of althans met dien der leeraren in de beide heilige plaatsen. Dáár was nu eenmaal, reeds van ouds, het centrum van het geestelijke leven in den Islam geweest en men had er zich ook voor het vervolg wel het monopolie der wetskennis willen voorbehouden. Geen wonder dus, dat de leeraren in het heilige gebied, toen de beoefening der wetenschap ook in de veroverde landen eene hooge vlucht begon te nemen, hunne concurrenten, vooral in ʿIrâḳ, te Koefah en Baṣrah, op allerlei wijzen verdacht en bespottelijk trachtten te maken. Dit bleef echter van de andere zijde niet onbeantwoord en kon op den duur niet tot blijvende resultaten leiden [3]).

4. Ten slotte waren er oudtijds ook geleerden, die zelfs in geen enkel geval het gezag van den *idjmâʿ* wilden erkennen, daar volgens hen nooit met voldoende zekerheid kon worden vastgesteld, dat inderdaad alle geleerden in zeker tijdvak op gelijke wijze over een onderwerp hadden geoordeeld, omdat het immers mogelijk bleef, dat de een of andere onbekend gebleven *moedjtahid* in dat tijdvak een tegenovergesteld gevoelen had gehad [4]).

Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām, blz. 48 (Bijdr. Instit., 4e Volgr., Dl. VI [1882], blz. 404); *A diction. of the technic. terms*, I, blz. 238; *Tawdhîḥ*, ed. Kasan, 1883, blz. 425; Bâdjoerî in zijn *fiḳh*-commentaar, in het hoofdstuk over de *ḳâdhî*-rechtspraak, ter verklaring van de wettelijk van eenen rechter gevorderde „kennis van den *idjmâʿ*" (ad Ibn Ḳâsim, ed. Van den Berg, blz. 672).

1) انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعى يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم (*Tawdhîḥ*, ed. Kasan, 1883, blz. 434).

2) جعلوا للخلاف المتقدّم مانعا من الاجماع المتأخر (ibid., blz. 434).

3) Zie: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, blz. 50 (Bijdr. Instit., 4e Volgr., Dl. 6 [1882], blz. 406); dezelfde: *Le droit musulman*, blz. 23 (Rev. de l'H. d. Rel., 37 [1898], blz. 174 v.); A. von Kremer, *Culturgeschichte*, I, 488; I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 34.

4) Zie: I. Goldziher, t. a. p., blz. 33, nt. 1.

Aanteekening 18. *Istiḥsân*, *istiṣlâḥ*, *istiṣḥâb* en *ʿoerf* als „wortelen" der plichtenleer (vgl.: blz. 44).

Aan eigen inzicht (Arab.: *raʾj*) kon — zooals boven (blz. 41 vv.) bleek — in het algemeen bij het vaststellen der plichtenleer geen gezag worden toegekend. Toch werden in sommige kringen, behalve de *ḳijâs* (de redeneering op grond van analogie), ook nog eenige andere, onder bijzondere benamingen bekende en feitelijk uitsluitend op menschelijk inzicht gegronde methoden van redeneeren min of meer als „wortelen der plichtenleer" (Arab.: *oeṣoel al-fiḳh*) erkend.

Daartoe behoorden vooreerst: de bij de Ḥanafieten gebruikelijke, zgn. *istiḥsân* (d. i. iets voor *ḥasan*, d. w. z. goed, houden) en de in de Mâlikitische school toegepaste *istiṣlâḥ* (d. i. meenen, dat iets *ṣâliḥ*, d. w. z. met het oog op het algemeen belang heilzaam is). Met beide methoden werd ongeveer hetzelfde bedoeld [1]). In gevallen namelijk, waarin toepassing van de algemeene regelen der wet blijkbaar eene ongerijmdheid ware, of althans tot onbillijkheid of andere ongewenschte gevolgen zou leiden, moest, naar sommigen meenden, eene bijzondere voorziening worden getroffen en konden slechts de *istiḥsân*, resp. de *istiṣlâḥ*, de grondslagen voor nieuwe wetsbepalingen vormen, ook al mocht men daardoor met de resultaten van den *ḳijâs* in strijd geraken. Maar de onvermijdelijk aan zulk eene afwijking van de strenge wetstheorie verbonden willekeur had toch ten gevolge, dat de bedoelde methoden van wetsafleiding voortdurend aanstoot bleven geven en dat geen van beiden ten slotte algemeen als grondslag van den *fiḳh* werd erkend [2]).

Verder geldt ook de zgn. *istiṣḥâb* (d. i. het „aansluiting zoeken", nl. aan iets, wat bekend en zeker is) vooral in de Sjâfiʿitische school, maar met zekere beperking ook bij Ḥanafitische geleerden, als een grondslag of wortel van de plichtenleer. Onder dit „aansluiting zoeken" is het streven te verstaan, om een lateren toestand aan een daaraan voorafgaanden te doen aansluiten, door namelijk aan te nemen, dat de voor zekere omstandigheden geldende *fiḳh*-regelen van kracht blijven, zoolang het niet vaststaat, dat er eene wijziging in die omstandigheden is ingetre-

---

1) Volgens Sarachsî (bij W. Pertsch, *Die arab. Handschr. der Bibliothek zu Gotha*, II, blz. 253) is onder *istiḥsân* te verstaan: الاستحسان الاخذ بما هو ارفق للناس d. w. z.: „*Istiḥsân* bestaat daarin, dat men zich houdt aan hetgeen voor de menschen het heilzaamst (het minst bezwaarlijk) is", en de *istiṣlâḥ* wordt in de *Mafâtîḥ al-ʿoeloem* (ed. G. van Vloten, blz. 9) aldus omschreven: الاستصلاح ما اجازه [مالك بن انس] لما فيه من الصلاح للعامة, d. w. z.: „de *istiṣlâḥ* is hetgeen hij [Mâlik ibn Anas] veroorloofde wegens het daaraan voor de menschen in het algemeen verbonden heil".

2) Zie: I. Goldziher, *Das Princip des istiṣḥâb in der muhamm. Gesetzwissenschaft* (WZKM., I [1887], blz. 228—230); dezelfde: *Die Ẓâhiriten*, blz. 206, en blz. 22, nt. 3.

den [1]). Is het, bijv., ten gevolge van iemands lange afwezigheid onzeker geworden, of hij inderdaad nog in leven is, dan moeten toch op grond van den *istiṣḥâb* alle regelen van kracht blijven, welke zouden gelden, indien vaststond, dat de bedoelde persoon nog leefde. De Ḥanafieten achten den *istiṣḥâb* uitsluitend toepasselijk in gevallen, welke het behoud van reeds verkregen rechten betreffen, de Sjâfiʿieten echter bovendien ook, indien het de verwerving van nieuwe rechten geldt. Volgens de Ḥanafieten kan dus een afwezige niet als erfgenaam in eene gedurende zijne afwezigheid openvallende nalatenschap worden erkend, volgens de Sjâfiʿieten daarentegen wel, omdat deze laatsten aannemen, dat iemand ook gedurende zijne afwezigheid op de gewone wijze rechten kan verkrijgen [2]).

Ten slotte werd ook de *ʿoerf*, d. i. het „algemeen gebruik", de „gewoonte", door sommigen als een grondslag van den *fiḳh* voorgesteld. Nog in de 5de eeuw der *hidjrah* verkondigde een bekend Sjâfiʿitisch geleerde, *ḳâdhî* Ḥoesain als zijne meening, dat een der vijf grondslagen, waarop de *fiḳh* was gebouwd, daarin bestond, dat men rekening moest houden met den *ʿoerf*. Inderdaad werd het ook door anderen als verdienstelijk beschouwd, de gewijde teksten zoo te verklaren, dat de daaruit afgeleide wetsbepalingen niet in strijd kwamen met hetgeen in de moslimsche samenleving nu eenmaal algemeen gebruikelijk was — als prijzenswaardig gold dus in dien zin: „den *fiḳh* met de *soennah* in overeenstemming te brengen" [3]) —, maar als een „vijfde wortel van den *fiḳh*" is de *ʿoerf* toch nooit algemeen door de wetgeleerden erkend [4]).

Aanteekening 19. Onderverdeeling der „aanbevolene" en afkeurenswaardige" handelingen (vgl.: blz. 48).

Bij de wettelijk als *soennah* aanbevolen handelingen onderscheidt men:

1. eene zgn. „vaste" *soennah* (Arab.: *soennah moeʾakkadah* of *soennah râtibah*), ook wel „*soennah* van den goeden weg" (Arab.: *soennat al-hoedâ*) genoemd; zulke *soennah*'s te verzuimen, geldt als berispelijk (Arab.: *târikoehâ joeʿâtaboe*);

---

1) Zie: *A diction. of the technic. terms*, I, 809: الاستصحاب هو عند الاصوليين طلب صحبة الحال للماضى بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضى وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل; *Djamʿ al-djawâmiʿ* van as-Soebkî (Cod. Warn. 980): عرف ان الاستصحاب ثبوت امر فى الثانى لثبوته فى الاول لفقدان ما يصلح للتغيير; I. Goldziher, *Das Princip des istiṣḥâb*, t. a. p., blz. 231, nt. 1; *Tawdhîḥ* (ed. Kasan, 1883), blz. 527; M. G. de Slane, *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, III, blz. 7, nt. 3 (Not. et extr. d. mscr., XXI, 3 [1868]).

2) Zie: I. Goldziher, *Das Princip des istiṣḥâb*, t. a. p., blz. 231—236.

3) In het Arabisch: الجمع بين الفقه والسنة. Zie bijv.: an-Nawawî, *Tahdzîb* (ed. Wüstenfeld, blz. 680, l. 6). In menig opzicht kwam dit streven, om zich bij de wetsverklaring naar den *ʿoerf* te richten, overeen met den resp. door de Ḥanafieten en Mâlikieten toegepasten *istiḥsân* en *istiṣlâḥ*.

4) Zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 204 v.

2. eene geheel vrijwillig verrichte vrome handeling (Arab.: *nâfilah*, meerv.: *nawâfil*), ook wel *soennah zâ'idah*, d. i. [ten overvloede] „toegevoegde" *soennah* (meerv.: *soenan zawâ'id*) genoemd. Het verrichten van zulke *soennah*'s — hetgeen in het Arabisch: *taṭawwoeʿ* wordt genoemd — geldt als verdienstelijk, maar het nalaten dier *soennah*'s wordt niet eens berispelijk geacht.

Ook bij de afkeurenswaardige handelingen is te onderscheiden tusschen:

1. *al-makroeh* „*karâhata taḥrîmin*", d. i. wat nagenoeg even sterk wordt afgekeurd als datgene, wat verboden (*ḥarâm*) is;

2. *al-makroeh* „*karâhata tanzîhin*", d. i. wat van wettelijk standpunt weliswaar wordt ontraden, zoodat een vrome zich bij voorkeur daarvan zal onthouden, maar wat toch feitelijk niet als afkeurenswaardig geldt [1]).

Eene soortgelijke onderscheiding bestaat zelfs ten aanzien van wat als „geoorloofd" geldt. In sommige gevallen toch wordt uitdrukkelijk in de *fiḳh*-boeken vermeld, dat iets, hoewel geoorloofd, toch bij voorkeur behoor te worden vermeden (Arab.: *jadjoezoe maʿa karâhatin*).

Aanteekening 20. Overzicht der *moeʿâmalât* (vgl.: blz. 266).

De *moeʿâmalât* (d. i. transacties, rechtshandelingen), welke min of meer uitvoerig in de hier aangegeven volgorde in de *fiḳh*-boeken worden behandeld, zijn (behalve eenige boven reeds vermelde, zooals het *waḳf*-maken) hoofdzakelijk de volgende:

1. De koop (*baiʿ*), waarbij de verkooper (*bâ'iʿ*) iets tegen betaling van eenen koopprijs (*thaman*) aan een kooper (*moesjtarî*) in eigendom overdraagt. Ook het vestigen van een servituut geldt als verkoop (*baiʿ*) van een recht (vgl.: blz. 267). Met het woord (*baiʿ*) werden oorspronkelijk blijkbaar verschillende sacramenteele rechtshandelingen aangeduid (ook het inhuldigen van een hoofd heet: *baiʿah*). Men vergelijke hiermede de belangrijke functie, welke de mancipatio (koop) bij het overdragen en vestigen van sommige rechten in het oud-Romeinsche recht had.

2. De *salam*- (of *salaf*-)overeenkomst, waarbij een kooper (*rabb as-salam* of *moeslim* genoemd) den koopprijs (*ra's al-mâl*) vooruit aan den verkooper (*al-moeslam ilaihi*) betaalt, waarna laatstgenoemde het aldus verkochte (*al-moeslam fîhi*) — volgens de Sjâfiʿieten: hetzij terstond, hetzij later; volgens anderen: steeds na een nader overeengekomen termijn — aan den kooper moet leveren (vgl.: blz. 269, nt. 3). Het aldus op voorschot verkochte (bijv.: te veld staand gewas, of vruchten aan de boomen), hoewel aan nader omschreven vereischten moetende voldoen, is bij dit contract geen bepaald aangewezene (*moeʿajjan*) en dus onvervangbare zaak [2]). De *salam* toch is een zgn. *baiʿ fi'd-dzimmah* (blz. 268), d. i. een verkoop van zaken, voor welker levering de verkooper zich aansprakelijk stelt.

---

[1]) Zie: I. Goldziher, t. a. p., blz. 70.

[2]) Eene zaak, welke bij verlies niet door eene andere, dergelijke (*mithl*) kan worden vervangen, maar van welke dan alleen de waarde (*ḳîmah*) is te vergoeden, heet daarnaar *moetaḳawwim*. Eene vervangbare zaak wordt *mithlî* genoemd.

3. Verbruikleen (*ḳardh* of *iḳrâdh*), waarbij iemand (de *moeḳridh*) aan een ander (den *moeḳtaridh*) eene vervangbare zaak ter leen geeft, op voorwaarde, dat deze hem later eene dergelijke zaak van gelijke waarde voor het geleende (den *ḳardh*) zal teruggeven.

4. Het verpanden (*rahn*), waarbij een pandgever (*râhin*) iets aan een pandnemer (*moertahin*) in pand geeft, waardoor deze laatste bevoegd wordt, het pand (*marhoen* of *rahn*), indien zijn schuldenaar niet aan zijne verplichtingen voldoet, te verkoopen, om zich op de opbrengst ervan te verhalen. De schuld, voor welke het pand gegeven wordt (*al-marhoen bihi*), mag geen bepaald aangewezene zaak (*moeʿajjan*), dus bijv. geen uitgeleend boek, betreffen (vgl.: blz. 268, nt. 2).

5. De zgn. *ṣoelḥ*-transactie, waarbij een schuldeischer een accoord met zijnen schuldenaar treft, hetzij door hem de schuld voor een deel kwijt te schelden, hetzij door iets anders van hem in betaling aan te nemen.

6. De *ḥawâlah* is eene rechtshandeling, waarbij een persoon A de vordering, welke hij tegen B heeft, overdraagt aan C, aan wien A-zelf een dergelijk bedrag heeft te betalen. De overgedragen vordering wordt: *al-moeḥâl bihi* genoemd, A: *al-moeḥîl*, B: *al-moeḥâl ʿalaihi* en C: *al-moeḥtâl*.

7. De borgtocht (*dhamân*), waarbij een borg (*dhâmin*) zich jegens den schuldeischer (*al-madhmoen lahoe*) verbindt, om het door eenen schuldenaar (*al-madhmoen ʿanhoe*) verschuldigde te voldoen, indien deze laatste te dien opzichte nalatig mocht blijven. De verbintenis, voor welker nakoming men zich borg stelt (*al-madhmoen bihi*) mag niet in het geven van een bepaalde (*moeʿajjan*) en dus onvervangbare zaak bestaan. — Wil men den schuldeischer zekerheid verschaffen, dat zijn debiteur op een bepaalden tijd ergens zal verschijnen (bijv. om eene straf te ondergaan), dan heet de borgtocht *kafâlah*. De borg (*kafîl*) is dan jegens den schuldeischer (*al-makfoel lahoe*) verplicht om te zorgen, dat zijn schuldenaar (*al-makfoel*, *al-makfoel bihi*, of *al-makfoel bi-badanihi*) verschijnt en moet hem desnoods gaan halen, of kan anders zelf als gijzelaar worden gevangen gehouden.

8. Maatschap of vennootschap (*sjirkah*, *sjarikah* of *sjarkah*), waarbij de eene vennoot (*sjarîk* of *sjârik*) met den anderen overeenkomt, de winsten of verliezen, ontstaande uit den handel met een van weerszijden ingebracht kapitaal, naar verhouding van ieders inbreng te deelen.

9. Lastgeving (*wakâlah* of *wikâlah*), waarbij de lastgever (*moewakkil*) den lasthebber (*wakîl*) opdraagt en machtigt, om voor hem te handelen, hetgeen volgens de wet slechts geldig is, indien het onderwerp der lastgeving (*al-moewakkal fîhi*) geene handelingen betreft, welke (zooals het verrichten der meeste godsdienstige ceremoniën) door den lastgever persoonlijk behooren te worden volbracht.

10. Bruikleen (*ʿârijjah*), waarbij eene zaak, welker voordeelen men kan genieten zonder daarbij de zaak zelve te verbruiken, tijdelijk aan iemand ten gebruike wordt afgestaan. Hij, die de zaak ter leen geeft, wordt: *moeʿîr*, die haar ter leen ontvangt: *moestaʿîr* en het geleende: *moeʿâr* genoemd.

11. Naasting (*sjoef'ah*). Bezitten twee personen A en B een onroerend goed in onverdeelden eigendom, dan heeft ieder van hen steeds het recht, scheiding en deeling daarvan te vorderen. De door de scheiding veroorzaakte kosten (bijv. voor het maken van een scheidingsmuur) worden door beiden gedragen. Verkoopt A zijn aandeel aan eenen derde, dan kent de wet aan B het recht toe, om — ter voorkoming van de kosten, welke wellicht het gevolg van dien verkoop voor hem zullen zijn, indien de nieuwe eigenaar eene vordering tot scheiding tegen hem instelt — het verkochte aandeel te naasten voor den door A van den kooper bedongen prijs. Hij, die dit naastingsrecht uitoefent, wordt *sjafî'*, het genaaste: *al-masjfoe'* en de kooper, tegen wien dit recht wordt uitgeoefend: *al-masjfoe' minhoe* genoemd. Is echter een gemeenschappelijk bezeten onroerend goed niet voor verdeeling vatbaar, dan kan er volgens de wet geen sprake zijn van *sjoef'ah*.

12. Huur (*idjârah*), waarbij de verhuurder (*moe'djir* of *moekrî*) zijne diensten of eene hem toebehoorende zaak tegen vergoeding van eene huursom (*oedjrah*) aan eenen huurder (*moesta'djir* of *moektarî*) verhuurt. Hij, die zijne diensten verhuurd heeft, wordt veelal *adjîr* genoemd.

13. Commanditaire vennootschap (*ḳirâdh*, *moeḳâradhah* of *moedhârabah*), waarbij een geldbezitter (de *mâlik* of *rabb al-mâl*) kapitaal aan eenen handelaar (den *'âmil*) toevertrouwt, om daarmede handel te drijven, onder voorwaarde, dat zij de daaruit voortvloeiende winsten of verliezen samen in eene nader overeengekomen verhouding zullen deelen.

14. Het besproeiingscontract (*moesâḳâh*), waarbij men zijnen aanplant — volgens de Sjâfi'ieten: mits deze althans in dadelpalmen of eene wijngaard bestaat (zie: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, blz. 54—56) — door een ander (den *'âmil*) laat besproeien tegen vergoeding van een onderling overeengekomen aandeel in de opbrengst van den aanplant. Andere dergelijke contracten, zooals de *moechâbarah* — waarbij men zijn grond door iemand (den *'âmil*) laat bewerken voor zeker aandeel in de opbrengst — en de *moezâra'ah* (waarbij de eigenaar zijnen grond met hem toebehoorend zaad door een ander laat bezaaien voor een aandeel in de opbrengst) — gelden bij de Sjâfi'ieten als ongeldig wegens de daaraan verbonden „kans op nadeel" (*gharar*), tenzij de *moezâra'ah* grond betreft, waarop tevens dadelpalmen groeien, en de *'âmil* ook reeds een *moesâḳâh*-contract met den eigenaar ten aanzien van die boomen mocht hebben gesloten.

15. Het uitloven van eene premie of belooning (*dji'âlah*, *dja'âlah* of *djoe'âlah*), bijv. voor het vinden van eene verlorene zaak of het terugbrengen van eenen weggeloopen slaaf.

16. Eigendomsverwerving van verschillende zaken, zooals van grond door *iḥjâ'* (d. i. „levend maken"), nl. door ontginning van woesten grond (*mawât*, d. i. „dooden" grond). De ontginner wordt *moeḥjî* genoemd. Ontginning van mijnen verschaft den ontginner geen eigendomsrecht, daar mijnen steeds publiek domein blijven. Toeëigening van water uit putten, bronnen en waterleidingen, voor de bevloeiing van bouwland of het dren-

ken van vee, geldt in bepaalde gevallen als geoorloofd. Evenzoo de toeëigening van verloren zaken, welke iemand op woesten grond, op den openbaren weg, of op andere voor algemeen gebruik bestemde plaatsen [1]) vindt, indien zich althans, nadat het vinden van de zaak openlijk door den vinder (*moeltaķiț*) is bekend gemaakt, binnen een in de wet vastgestelden termijn geen eigenaar van het gevondene (*loeķațah* of *loeķțah*) aanmeldt. Mocht dit wellicht later nog geschieden, dan blijft de vinder ook dan nog tot teruggave van het gevondene aan den eigenaar verplicht, maar hij mag bij teruggave steeds vergoeding vorderen voor alle door hem ten bate van het gevondene gemaakte kosten (zooals voor het onderhoud van een gevonden dier). — De verzorging en opvoeding van een vondeling (*laķiț*) kunnen aan den vinder van het kind worden toevertrouwd, indien deze dit wenscht en een daartoe geschikt persoon is; in het tegenovergestelde geval heeft de moslimsche gemeente daarin op de een of andere wijze te voorzien. — Bij onrechtmatige toeëigening (*ghaṣb*) ontstaat voor dengene, die zich aldus in het bezit eener zaak stelt (den *ghâṣib*), geenerlei recht, maar slechts de plicht tot teruggave der zaak, desnoods met schadevergoeding.

17. Schenking (*hibah*), waarbij de schenker (*wâhib*) eene hem toebehoorende zaak (*al-mawhoeb*, d. i. het geschonkene) om niet aan een ander (*al-mawhoeb lahoe*) in eigendom overdraagt. De onder de benamingen *ʿoemrâ* of *roeķbâ* bekende schenking, — welke geschiedt onder voorwaarde, dat de daarmede begunstigde (de zgn. *moeʿmar* of *moerķab*) de gift mag behouden, indien hij den schenker overleeft, maar dat het geschonkene, indien hij vóór den schenker overlijdt, weder eigendom van den laatstgenoemde wordt, — is zelf, volgens de wet, wel als geldig, maar de erbijgevoegde voorwaarde als nietig te beschouwen.

18. Bewaargeving (*wadîʿah*), waarbij iemand eene hem toebehoorende zaak aan een ander in bewaring toevertrouwt onder voorwaarde, dat de bewaarnemer (*wadîʿ* of *moedaʿ*) het in bewaring gegevene (*wadîʿah*) zal teruggeven, zoodra de bewaargever (*moediʿ*) dit verlangt en dat de eerstgenoemde niet aansprakelijk zal zijn voor het tenietgaan der in bewaring gegeven zaak, indien hij deze althans behoorlijk heeft bewaard.

---

[1]) Vindt men echter eene zaak op eens anders grond, dan is volgens de wet aan te nemen, dat het gevondene eigendom is hetzij van hem, aan wien die grond op dat oogenblik toebehoort, hetzij van een der vroegere eigenaars tot op den oorspronkelijken ontginner van den grond toe.

LITERATUUR [1]).

I. De Islam in het algemeen.

A. 1 d'Herbelot. Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel contenant tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient. Paris 1697, Maestricht 1776.

2 T. P. Hughes. A dictionary of Islam. London 1885, 1896².

3 Encyclopædie van Nederlandsch-Indië. 4 dln. 1895–1905, 1917–21².

4 Encyclopaedia of religion and ethics (ed. by J. Hastings). 12 dln. 1908—21.

5 Encyclopédie de l'Islām, diction. géograph., ethnogr. et biogr. des peuples musulm. (publ. par M. Th. Houtsma avec le concours des princip. orientalistes). I (A—G) Leide 1913 vv. (verschijnt ook in het Engelsch en Duitsch).

B. 6 Revue du monde musulman, publiée par la Mission scientif. du Maroc (rédig. par A. Le Chatelier). Paris 1906 vv.

7 Der Islam, Zeitschr. f. Gesch. u. Kultur d. islamischen Orients (hsg. von C. H. Becker). Strassburg 1910 vv.

8 Die Welt des Islams, Zeitschr. d. D. Ges. f. Islamkunde (hsg. von G. Kampffmeyer). Berlin 1913 vv.

C. 9 C. F. Schnurrer. Bibliotheca arabica. Halae ad Salam 1811.

10 T. Th. Zenker. Bibliotheca orientalis. 2 vol. Lips. 1846—61.

11 V. Chauvin. Bibliogr. d. ouvrages arab. ou relat. aux Arabes publ. dans l'Europe chrét. de 1810 à 1885. 12 dln. Liège 1892—1922.

12 Oriental. Bibliographie. Begründ. v. A. Müller, fortges. v. E. Kuhn (VI vv.) u. L. Schermann (IX vv.). Berlin 1888 vv.

13 C. Brockelmann. Gesch. d. Arab. Litteratur. 2 dln. Weimar 1898—1902.

14 I. Goldziher. Die Fortschritte d. Islam-Wiss. in d. letzten 3 Jahrzehnten (Preuss. Jahrb., 121 [1905], 274—300).

15 C. H. Becker. „Islam" (Arch. f. Rel. Wiss., 8 [1904], 129—143, 11 [1908], 339—68, 15 [1912], 530—602).

16 R. Basset. Bulletin d. périod. de l'Islam (Rev. de l'H. des Rel.).

[1]) De Arabische werken over Koran, overlevering en wet zijn reeds vermeld in de Aanteekeningen 4 vv.

17 „Krit. Bibliogr." (Der Islam, IV, V, XII, XIII).
18 G. Pfannmüller. Handbuch der Islamlitteratur. Berl. u. Leipz. 1923.
D. 19 C. Snouck Hurgronje. De Islam (De Gids 1886, II, 239—273, 454—498, III, 90—134) VG. n° 4.
20 —— Mekka. 2 dln. met „Bilderatlas". Haag 1888—89.
21 —— De Atjèhers. 2 dln. met „Platenatlas". Batav.-Leid. 1893-94. — The Achehnese, transl. by A. W. S. Sullivan. 2 vol. Leid. 1906.
22 —— Het Gajōland en zijne bewoners. Batavia 1903.
23 —— De Islam (Groote Godsdiensten, Ser. II, 235—275 [n° 6]). Baarn 1912. VG. n° 8.
24 —— Mohammedanism, lectures on its origin, its religious and political growth and its present state. New-York and London 1916.
25 —— Verspreide geschriften (voorzien v. e. bibliogr. en reg. door A. J. Wensinck). Dl. I, vv. Bonn u. Leipz. 1923 vv.
E. 26 H. Relandus. De religione Mohammedica libri duo. Utrecht 1704, 1717^{2}. [geloofsleer, blz. 1—65, ritueele plichten, blz. 66—124 [1]), over wat ten onrechte aan de Mohammedanen wordt toegeschreven, blz. 125—272].
27 G. K. Niemann. Inleiding tot de kennis van den Islam, ook met betr. tot de Ind. Archipel. Rotterd. 1861 [Mohammed, 1—133, De Koran, 134—156, Leer en plichten, 157—256, Geschiedenis der partijen en sekten, 257—336, de islam in N. I., 337—417].
28 R. Dozy. Het Islamisme. Haarlem 1863, 1880^{2}. (Essai sur l'hist. de l'Islamisme, trad. p. V. Chauvin. Leyde-Paris 1879).
29 L. W. C. van den Berg. Artik. „Mohammedanisme" (Encycl. v. N. I., II [1898], 522—579 [beteekenis v. d. islam voor N. I., geloofsleer, recht, zedeleer, godsdienstonderwijs; in de nieuwe uitg. (II [1918], 160—173) vervangen door het Artik. „Islam"].
30 M. Th. Houtsma. „Der Islam" (in: P. D. Chantepie de la Saussaye's Lehrb. d. Relig. Gesch. 1897^{2}, blz. 326—396).
F. 31 Th. Nöldeke. Der Islâm (Deutsche Rundschau, 33 [1882], 378—402; herdrukt in: Oriental. Skizzen, Berlin 1892).
32 I. Goldziher. Muhamm. Studien. 2 dln. Halle a. S. 1889—90.
33 —— Die Religion des Islams (Die Kultur der Gegenwart, hsg. v. P. Hinneberg, I. Abt. III, 1) 1906.
34 —— Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, 1925^{2}.
35 C. H. Becker. Christentum und Islam. Tübingen 1907 (Religionsgesch. Volksbücher f. d. D. christl. Gegenwart. III. Reihe, 8 Heft).

[1]) Arabische tekst met vertaling en noten. Een korte Soend. tekst van dergelijken inhoud (over geloofsleer en ritueele hoofdplichten) is met Nederl. vertaling onder den titel „Kitab pakih Soenda" medegedeeld door J. J. van Limburg Brouwer in het Tijdschr. Bat. Gen. 19 (1870), blz. 423—471.

36 C. H. Becker. „Islam" (Schiele's u. Zscharnack's Handwörterb. „Die Religion in Gesch. u. Gegenw.", III [1911], Sp. 705—745).

37 —— Islamstudien. Bd. I. Leipz. 1924.

G. 38 G. Sale. The Koran translated, to which is prefixed a preliminary discourse. London 1734, 1892 [Geschiedenis en godsd. der Arabieren vóór Mohammed, geloofsleer en ritueele plichten volg. d. Koran, Mohamm. sekten, leven van den Profeet].

39 I. Mouradgea d'Ohsson. Tableau général de l'empire Othoman. 3 dln. fol., Paris 1787—90, 1820 (in 7 dln., oct., Paris 1788—91, 1824) — C. D. Beck. Allgem. Schilderung des Othomanischen Reichs (aus d. franz. übers. u. mit Anmerk., Zusätzen, usw. versehen) 2 dln. Leipz. 1788—1793. [Code religieux (De catechismus van Nasafî, de ritueele plichten volgens de Moeltaḳâ van Ibrâhîm al-Ḥalabî, rit. spijzen, kleeding, deugden). Code politique, militaire, civil, judiciaire et pénal. État de l'empire Othoman].

40 E. W. Lane. An account of the manners and customs of the modern Egyptians. London 1836. Fifth ed., edited with the author's additions by Stanley Lane Poole. London 1860.

41 —— Arabian society in the middle ages. Studies from the Thousand and One Nights, edit. by Stanley Lane Poole. London 1883.

42 A. von Kremer. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. (Gottesbegriff, Prophetie und Staatsidee). Leipzig 1868.

43 —— Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. 2 dln. Wien 1875—77. (Staatsorganisatie, recht, eeredienst, zeden en gebruiken, handel, ambachten, wetenschap en literatuur).

44 Garcin de Tassy. L'islamisme. Paris 1874 (doctrine, devoirs, exposition de la foi, eucologe musulman, religion musulmane dans l'Inde).

45 T. P. Hughes. Notes on Muhammedanism. London 1875, 1877^2.

46 E. Sell. The faith of Islam. London 1880, 1896^2, 1907^3.

47 A. Müller. Der Islam im Morgen- und Abendland (Allgem. Gesch. in Einzeldarstell. von W. Oncken). 2 dln. Berlin 1885—87.

48 Th. W. Arnold. The preaching of Islam. A history of the propagation of the Muslim faith. London 1896, 1913^2.

49 D. B. Macdonald. Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. New-York 1903.

50 L. Caetani. Annali dell' Islām. Milano 1905 vv.

51 —— Studi di storia orientale. Milano 1911 vv.

52 —— Chronographia islamica. Roma 1912.

53 O. Houdas. L'islamisme. Paris 1904.

54 M. Hartmann. Der Islam (Geschichte, Glaube, Recht. Ein Handbuch). Leipzig 1909.

55 Carra de Vaux. La doctrine de l'Islam. Paris 1909.

56 J. Schäfers. Olivers, des Bischofs von Paderborn († 1227), Kenntnis des Mohammedanismus (Theologie und Glaube, IV [1912], 535 vv.). Vgl. Der Islam, IV [1913], 186—87.
57 E. Montet. L'Islam. Paris 1921.

II. Mohammed. De Koran.

A. C. Snouck Hurgronje. [N° 19] De Islam, 1—62 (De Gids 1886, II, 239—273, 454—478).
58 —— Une nouvelle biographie de Mohammed, 1—32 (Rev. de l'H. des Rel., 30 [1894], 48—78, 149—158). VG. n°. 6.
—— [N° 23] De Islam, 1—10 (Gr. Godsd., 235—242).
—— [N° 24) Mohammedanism, 1—51.
B. G. K. Niemann [N° 27] Inleiding, 31—133.
R. Dozy [N° 28] Islamisme, 11—71.
59 A. J. Wensinck. Mohammed en de Joden te Medina. Dissert.-Leiden 1908.
60 M. J. de Goeje. La filiation de Mohammed (Centenario della nascita di M. Amari, I, 151—158). Palermo 1910.
B. Schrieke. Zie N° 247.
C. 61 Th. Nöldeke. Das Leben Muhammeds nach den Quellen populär dargestellt. Hannover 1863.
62 —— Geschichte des Qorâns. Göttingen 1860. Zweite Aufl. bearbeitet von Fr. Schwally. Leipz. 1909—19. 2 dln.
63 —— Der Korân (Encyclop. Brittann.[9], XVI [1883], 597—606; herdrukt in: Oriental. Skizzen, (blz. 21—62). Berl. 1892).
64 —— Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams (ZDMG., 52 [1898], 16—33].
65 —— Die Tradition über das Leben Muhammeds (Der Islam, V [1914], 160—170).
I. Goldziher [N° 34] Vorlesungen, 1—34.
66 J. Wellhausen. Muhammed in Medina, d. i. Vakidi's Kitâb al-Maghâzî in verkurzter deutscher Wiedergabe. Berlin 1882.
67 —— Medina vor dem Islam. Muhammeds Gemeindeordnung von Medina. Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn (Skizzen und Vorarbeiten. Heft IV). Berlin 1889.
68 C. H. Becker. Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung (Islamstud., I, 520—27, zie boven N° 37, = „Prinzipielles zu Lammens' Sīrastudien" in Der Islam, IV [1913], 263—69).
D. Zie over de oudere literatuur: C. Snouck Hurgronje, N° 19 (blz. 1 vv,) en N° 58 (blz. 2 vv.).
69 A. Geiger. Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Bonn 1833, Leipz. 1902[2].

70 G. Weil. Mohammed der Prophet, sein Leben u. seine Lehre. Stuttgart 1843.
—— Hist.-Krit. Einleitung in den Koran. Bielefeld 1844, 1878².
71 A. P. Caussin de Perceval. Essai sur l'hist. d. Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la reduction de toutes les tribus sous la loi musulmane. 3 dln. Paris 1847—48, 1902².
72 W. Muir. Life of Mahomet. 4 dln. London 1858—61 (3rd ed. London 1894).
73 A. Sprenger. Das Leben und die Lehre des Moḥammad. 3 dln. Berlin 1861—65, 1869².
74 H. Hirschfeld. Jüdische Elemente im Koran. Berlin 1878.
75 —— Beiträge zur Erklärung des Korans. Leipz. 1886.
76 —— New researches into the composition and exegesis of the Qoran (The Indian Antiquary, 29 [1900], 146 vv., 30 [1901], 41 vv.). Ook afzonderlijk: R. Asiat. Society's Monographs, III. London 1902).
77 L. Krehl. Das Leben des Mohammed. Leipzig 1884.
A. Müller [N° 47] Der Islam, I, 44—171.
78 H. Grimme. Mohammed. 2 dln. Münster in Westph. 1892—95 (Darst. a. d. Geb. der nicht-chr. Relig. Gesch., n° 7 en 11).
79 —— Mohammed. München 1904 (Weltgesch. in Karakt. Bildern hsg. von Kempers, Merkle u. Spahn).
80 —— Ursprünge der Religion Mohammeds (Österr. Monatsschr. f. d. Orient [1916], 262—70); vgl. Der Islam, 13 [1923], 338.
81 F. Buhl. Muhammeds Liv. København 1903.
82 —— Monogrammerne i Qoranen (Festschr. D. Simonsen). København 1923.
83 —— Über Vergleichungen und Gleichnisse im Qurân (Acta Orientalia, II [1924], 1—11).
84 —— Zur Ḳurânexegese (ibid., III [1925], 97—108).
85 D. S. Margoliouth. Mohammed and the rise of Islam. London 1905.
L. Caetani. [N° 50—52] Annali, I vv.; Studi, III (La biografia di Maometto profeta ed uomo di stato), Chronogr., I. v.
86 H. Reckendorff. Mohammed und die Seinen. Leipzig 1907.
87 R. Leszynsky. Die Juden in Arabien zur Zeit Muhammeds. Berlin 1910.
88 P. Casanova. Mohammed et la fin du monde. Paris 1911.
89 H. Lammens. Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet (Rech. d. science relig.). Paris 1910.
90 —— L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra (Journ. As., Sér. 10, Tom. 17 [1911], 209—250).
91 —— Fâṭima et les filles de Mahomet. Rome 1912.

92 H. Lammens. Le berceau de l'Islam (XXIII + 371 blz. gr.-8). Rome 1914. Vgl.: Nöldeke in: Der Islam, V (1914), 205-212.
93 —— La république marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ère (Bulletin de l'Inst. Égypt. 5e Sér., IV 23 vv. Le Caire).
94 —— Les Juifs de la Mecque à la veille de l'hégire (Rech. de science relig. VIII).
95 —— La cité arabe de Tāif à la veille de l'hégire (Mélang. de l'Univ. St. Joseph, VIII, fasc. 4. Beyrouth 1922); vgl. Nöldeke in Der Islam, XIV [1925], 127—137.
96 A. Mingana and Agnes Smith Lewis. Leaves from three ancient Qurâns possibly pre-ʿothmânic. Cambridge 1914.
97 J. Horovitz. Zur Muhammed-Legende (Der Islam, 5 [1914], 41—53).
98 —— Salmân al-Fârisî (ibid., 12 [1922], 178—183).
99 —— Biblische Nachwirkungen in der Sīra (ibid., 184—189).
100 —— Qurān (ibid., 13 [1923], 66—69).
101 H. v. Mžik. Die Gideon-Saul-Legende und die Überlieferung der Schlacht bei Bedr (WZKM., 29 [1915], 371—83).
102 C. A. Nallino. Di una strana opinione attribuita ad al-Ǧāḥiẓ intorno al Corano (Riv. degli Studi Or., 7 (1916], 421—28).
103 J. Barth. Studien zur Kritik und Exegese des Qorāns (Der Islam, 6 [1916], 113—148).
104 J. Sperber. Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens (Mitteil. d. Seminars f. or. Spr. zu Berlin 19 [1916], Abt. 2). Vgl. R. Hartmann in Der Islam, 8 (1918), 149—52.
105 T. Andrae. Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (VI + 401 blz.). Dissert.-Stockholm. Herdrukt in: Arch. d'Étud. Orientales, Vol. 16, publ. p. J. A. Lundell. Stockholm 1918. Vgl.: J. Horovitz in Der Islam, 9 (1921), 277—83.
106 —— Die Legenden von der Berufung Muhammeds (Le monde Oriental, 6 [1912], 5—18).
107 H. Bauer. Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran (ZDMG., 75 [1921], 1—20).
108 P. Jensen. Das Leben Muhammeds und die David-Sage (Der Islam, 12 [1922], 84—97).
109 C. C. Torrey. Three difficult passages in the Quran (Or. Studies presented to E. G. Browne. Cambridge 1922). Vgl. J. Horovitz in: Der Islam, 13 (1923), 113.
110 E. Goossens. Ursprung und Bedeutung der koranischen Siglen (Der Islam, 13 [1923], 191—226).
111 H. Ritter. Muhammed (Meister der Politik. Bd. 3, blz. 149—179). Berlin 1923.

III. Traditie- en fiḳh-wetenschap. Onderricht in de gewijde wetenschap. Beteekenis der wet voor de belijders van den Islam.

A. 112 C. Snouck Hurgronje. Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām, blz. 36—65 (Bijdr. Inst., 4e Volgr., 6 [1882], 392—421). VG. n° 10.

113 —— Bespr. v. Van den Berg's Minhādj-uitgave (Ind. Gids, 1883, I, 531—44).

114 —— De beteekenis van den Islam voor zijne belijders in O. Indië. Leiden 1883. VG. n° 46.

115 —— Een en ander over het onderwijs in de Padangsche Bovenlanden (Feestnummer v. d. Bijdr. Inst., 1883, Afd. Land- en Volkenk., blz. 57—84). VG. n° 47.

116 —— Bespr. v. Goldzihers Die Ẓāhiriten (Litt. Bl. f. Or. Phil. I [1884], 417—429).

117 Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht, I, 10—19 (Ind. Gids 1884, I, 372—381). VG. n° 11.

—— [N° 19] De Islam, 63—82.

118 —— Mohamm. recht en rechtswetenschap (Ind. Gids, 1886, I, 98—111). VG. n° 13.

119 —— De fiqh en de vergelijkende rechtswetenschap (Rechtsgel. Magazijn, V [1886], 551—67). VG. n° 14.

120 —— Een rector der Mekkaansche Universiteit (Bijdr. Inst., 5e Volgr., Dl. 2 [1887], 344—47, 389—394). VG. n° 30.

—— [N° 20] Mekka, II, 200—214, 222—294, 295—393.

121 —— Brieven van een wedono-pensioen (Verspr. Geschr. IV a, 155—205).

—— [N° 21] De Atjèhers, II, 1—11, 20—33, 295—308, 334—389 (The Achehnese, II, 1—10, 20—32, 269 - 281, 303—351).

122 —— Le droit musulman, blz. 1—38 (Rev. de l'H. des Rel., 37 [1898], 1—22, 174—189). VG. n° 17.

123 —— Bespr. v. Sachau's Muhamm. Recht (ZDMG., 53 [1899], 125—167). VG. n° 21.

124 —— Islam und Phonograph (Tijdschr. Bat. Gen., 42 [1900], 393—427). VG. n° 23. Vgl. over fatwâ's nog hieronder, n° 287 en n° 346.

125 —— Het Mohammedanisme (in H. Colijn's Neerlands Indië, I, 247—51, 255 en 265). Amsterdam 1911. VG. n° 79.

126 —— Nederland en de Islâm. Leiden 1911, 1915². (blz. 23—42, 53—76). Rev. du monde musulman, XIV (1911), 35—61, 74—107. VG. n° 80.

—— [N° 23] De Islam, 10—12, 15—23 (Gr. Godsd., II, 242—244, 247—55).

127 C. Snouck Hurgronje. De O. I. Mohammedanen in de Tweede Kamer (Verspr. Geschr. N° 85).

128 —— De Islam in N. Indië, blz. 18—20, 25—30 (Gr. Godsd., Ser. II, 394—96, 401—406). Baarn 1913. VG. n° 87.

—— [N° 24] Mohammedanism, 52—93.

B. 129 S. Keyzer. Handboek voor het Mohamm. regt. 'sGravenh. 1853. (blz. 1—21).

130 L. W. C. van den Berg. De beginselen van het Moḥamm. recht volgens de imâm's Aboe Ḥanîfat en Sjâfe'î. Batavia-'sGrav. 1874, 1878^2, 1883^3. (blz. 1—19).

131 —— De Mohamm. geestelijkheid en de geestelijke goederen op Java en Madoera (Tijdschr. Bat. Gen., 27 [1882], 1—46), 2^e dr. Bat. 1882. (blz. 21 vv.).

132 —— Het Moḥamm. godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arab. boeken (Tijdschr. Bat. Gen., 31 [1887], 518 vv.).

133 P. J. Veth. Java, geographisch, ethnologisch, historisch. Haarlem 1875, I, 380—85, IV^2 (1907) 434—440.

134 A. W. T. Juynboll. Een handleiding voor de studie van den Islâm beoordeeld. Amsterdam 1880, blz. 1—31 (Ind, Gids, 1879 II, 793—821).

135 F. Fokkens. De priesterschool te Tegalsari (Tijdschr. Bat. Gen., 24 [1877], 318—336).

136 De masdjid's en Inlandsche scholen in de Padangsche Bovenlanden door een Maleier in het Hollandsch beschreven (Ind. Gids 1888, I, 312—333).

137 M. J. de Goeje. Einiges über den Imâm aš-Šâfi'î (ZDMG., 47 [1893], 106—117).

138 J. A. Nederburgh. Wet en adat, I (1896), 17—78.

M. Th. Houtsma (N° 30] Der Islam, 350—357.

139 C. van Vollenhoven. Het adatrecht van Ned.-Indië, I (1918), 14—38.

140 Artikelen: Abū Ḥanīfa, Ḥadīth, en Isnād, in de Encycl. de l'Islam [Zie boven N° 5).

141 Karta widjaja. Langgars en pesantrens in Ned.-Indië (Meded. Ned. Zend. Gen., 61 [1917], 2^e stuk).

142 B. Schrieke. Bijdrage tot de bibliographie van de huidige godsd. beweging ter Sumatra's Westkust (Tijdschr. Bat. Gen., 59 [1920], blz. 289 vv.).

143 —— De strijd onder de Arabieren in pers en literatuur (Notul. Bat. Gen., 58 [1920], 189—240).

C. 144 I. Goldziher. Die Ẓâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhamm. Theologie. Leipzig 1884.

145 I. Goldziher. Zur Litteratur des Ichtilâf al-madzâhib (ZDMG., 38 [1884], 669—82).
146 —— Das Princip des istiṣḥâb in der muhamm. Gesetzwiss. (WZKM., 1 [1887] 228—36).
147 —— Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung (ZDMG., 41 [1887], 36—43, 85—96).
148 —— Muhamm. Recht in Theorie und Wirklichkeit (Z. f. vergl. Rechtswiss., 8 [1889], 406—423).
—— [N° 32] Muhamm. Stud., II, 1—274 (Üb. d. Entwicklung d. Ḥadîth), 382 vv.
149 —— Neue Materialien zur Litteratur des Überlieferungswesens bei den Muhammedanern (ZDMG., 50 [1896], 465—506).
150 —— Über eine Formel in der jüd. Responsenlitteratur und in den muhamm. Fatwâ's (ZDMG., 53 [1899], 645—652).
151 —— Islamisme et Parsisme (Act. Congr. Intern. de l'hist. d. relig. 1901, vgl.: Rev. de l'hist. d. relig. 43, blz. 1 vv.).
152 —— Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitt. d. Islam (Oriens Christ. 1902).
153 —— Le livre de Mohammed ibn Toumert, mahdî des Almohades. Texte arabe et introd. Alger 1903. (Inleiding, 2e en 3e afd.).
154 —— Kämpfe um die Stellung des Ḥadîth im Islam (ZDMG., 61 [1907], 860—72).
155 —— Zur Geschichte der Ḥanbalitischen Bewegungen (ibid., 62 [1908], 1—28).
—— [N° 33] Die Religion des Islams, 99—107 (Fortbildung des Islams).
—— [N° 34] Vorlesungen, 35—79.
156 —— Artik. „Fiḳh" in Encycl. de l'Islam [Zie boven N° 5].
157 —— Über igmâʿ (Nachr. d. Götting. Gesellsch. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1916, 81—85).
158 —— Chatm al-Buchārī (Der Islam, 6 [1916], 214).
159 —— Die Richtungen der islāmischen Koranauslegung. Leiden 1920 (X + 392 blz.).
160 C. H. Becker. Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika (Der Islam, 2 [1911], 1—48).
161 —— Vorbericht über die islamkundl. Ergebnisse der Innerafrika-Expedition des Herzogs Adolf Friedrich von Mecklenburg (Der Islam, 3 [1912], 258—272).
D. 162 Mirza Kazem Beg. Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence parmi les sectes orthodoxes musulmanes (Journ. As., 4e Sér., 15 [1850], 158—214).
163 A. Sprenger. Über das Traditionswesen b. d. Arabern (ZDMG., 10 [1856], 1—17).
164 G. Flügel. Die Classen der ḥanafitischen Rechtsgelehrten (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., 8 [1860], 269—358).

165 Edw. E. Salisbury. Contributions from original sources to the knowledge of Muslim tradition (Journ. Amer. Or. Soc., 7 [1862], 60—142).
166 E. Sachau. Zur ältesten Gesch. d. muhamm. Rechts (Sitz. Ber. phil.-hist. Cl. d. Wien. Ak. d. Wiss., 65 [1870], 699—723).
A. von Kremer. [N⁰ 43] Culturgesch., I, 470—547.
167 F. Risch. Über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft. Leiden 1885.
T. P. Hughes [N° 2]. Dictionary (Artik. „Tradition").
168 F. Wüstenfeld. Der Imâm el-Schâfiʿî, seine Schüler und Anhänger (Abh. d. Götting. Ges. d. Wiss., 36 [1890], 37 [1891]).
169 A. Sprenger. Eine Skizze der Entwicklungsgesch. d. musl. Gesetzes (Z. f. vergl. Rechtswiss., 10 [1892], 1—31).
E. Sell. [N° 46]. Faith of Islam, 1—72.
170 W. M. Patton. Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna. A biography of the imâm including an account of the Mohamm. inquisition called the Miḥna. Leiden 1897. (Vgl. Goldziher's Anzeige in ZDMG., 52 [1898], 155—160).
171 H. Jansen. Verbreitung des Islâms, mit Angabe der verschiedenen Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften in den verschiedenen Ländern der Erde. Friedrichshagen 1897.
172 W. Marçais. Le Taqrîb d'En-Nawawi, trad. et ann. (J. As. 9e Sér., XVI (1900), 315-46, 478-531, XVII, 101-49, 193-232, 524-40, XVIII [1901], 61-146). Ook afzonderlijk: Paris 1901.
173 F. Kern. Ṭabarî's Iḫtilâf al-fuqahâʾ (ZDMG., 55 [1901], 61—95).
D. B. Macdonald. [N° 49]. Development of Muslim theology, 65—117.
174 M. Hartmann. Tradenten erster Schicht im Musnad des Aḥmad ibn Ḥanbal (Mitteil. d. Semin. of or. Spr., IX [1906], 1—21).
175 P. Arminjon. L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes de l'Égypte. Paris 1907. Vgl. de boven (blz. 27, nt. 2) vermelde geschriften.
176 Iwan Dimitroff. Schaibānī u. sein corpus juris „al-ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr" (Mitteil. d. Sem. f. or. Spr., XI [1908], 2. Abt., 60—206).
177 Un Mésopotamien. Le programme des études chez les Chiites et principalement chez eux de Nedjef (Rev. d. monde musulm., XXIII, 268 vv.).
178 N. P. Aghnides. Mohamm. theories of finance with an introduction to Mohamm. law and a bibliography. New York 1916. (blz. 1—156). Vgl.: Goldziher in ZDMG., 71 (1917), 438-44.
179 I. Guidi. Sunnah e nadb presso i giuristi Malechiti. (Festschr. Sachau. Berlin 1915). Vgl.: Der Islam, 7 (1917), 127 v.
180 J. Horovitz. Alter und Ursprung des Isnād (Der Islam, 8 [1918], 39—47). Vgl.: Ḥadīth musalsal (ibid., 299). Noch einmal die Herkunft des Isnad (ibid., XI [1921], 264 v.).

181 S. M. Zwemer. Das sogen. Ḥadīth qudsī (Der Islam, 13 [1923], 53—65).
182 J. Schacht. Das Buch der Rechtskniffe des al-Qazwīnī. Hannover 1924.
183 Alfred Guillaume. The traditions of Islam. An introduction to the study of the hadîth-literature. Oxford 1924.
184 G. Bergsträsser. Anfänge u. Charakter des juristischen Denkens im Islam (Der Islam, 14 [1925], 76—81).

IV. De Mohamm. wet in het algemeen.

A. H. Relandus. [N° 26]. De religione Mohammedica, 66—124.
185 A. Meursinge. Handboek van het Mohamm. regt. Amsterdam 1844. (ʿAbd ar-Raʾoef's Mirʾât aṭ-ṭoellâb). Vgl.: S. Keyzer. De spiegel voor leergierige wetgeleerden (Bijdr. Inst., 2e Volgr., VII [1864], 211—26).
S. Keyzer, [N° 129]. Handboek voor het Mohamm. regt.
G. K. Niemann. [N° 27]. Inleiding tot de kennis van den Islam, 195—242, 364—409.
L. W. C. van den Berg. [N° 130]. De beginselen v. h. Mohamm. recht. (Fransche vertaling door De France de Tersant en Damiens. Algiers 1896). Vgl. A. W. T. Juynboll's bespr. (hierboven, n° 134) in de Ind. Gids, 1879, II, 1880, I en 1881, I; Van den Berg's „Antwoord" ibid., 1881, I, 120—133 en C. Snouck Hurgronje's bespr. (hierboven n° 117), ibid. 1884, I, 363—434, 737—816 (Verspr. Geschr., n° 11).
186 —— De afwijkingen v. h. Mohamm. familie- en erfrecht op Java en Madoera (Bijdr. Inst., 5e Volgr., VII [1892], 454—512).
187 —— „Nalezing" (ibid., 6e Volgr., I [1895], 291—314).
188 —— De afwijkingen v. h. Mohamm. vermogensrecht op Java en Madoera (ibid., 6e Volgr., III [1897], 83—181).
189 —— [N° 29] „Mohammedanisme" (V. Mohamm. recht), Encycl. v. Ned.-Indië, II (1898), 538—568.
P. J. Veth. [N° 133]. Java, I (1875), 359—407, IV² (1907), 408—464.
190 Raden mas adipati ario Tjondro Negoro. Aanteekeningen op deel I van Veth's Java (Bijbl. n° 9 v. h. Tijdschr. v. h. Aardrijksk. Genootschap, 1881, blz. 6 vv.).
191 Artikel „Law (Muhammedan)" in Hasting's Encycl. of rel. and eth., VII (1914), 858—883. [Vgl. hierboven n° 4].
B. 192 J. Chardin. Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient. Amsterdam 1711. Tome septième. Description de la religion des Persans.

G. Sale. [N° 38] Preliminary discourse.
M. d'Ohsson [N° 39]. Tableau. (Code religieux).
193 C. Hamilton. The Hedaya or guide, a commentary on the musulman laws. 4 dln. London 1791. (sec[d] edit. 1870).
194 W. H. Macnaghten. Principles and precedents of Hindu and Mohammedan law. Calcutta 1825.
195 E. Sicé. Traité des lois mahométans (Journ. As. 1841, 3[e] Sér., XII).
196 Du Caurroy. Législation musulmane sonnite (Journ. Asiat., 1848—52).
197 M. A. Perron. Précis de jurisprudence musulmane par Khalîl ibn Ishâk (Explorat. scientif. de l'Algérie, X—XV). Paris 1848—51, 1877[2].
198 N. von Tornauw. Das muslimische Recht nach den Quellen dargestellt. Leipzig 1855.
199 D. Gatteschi. Diritto publico e privato ottomano. Milano 1865.
200 N. B. E. Baillie. A digest of Moohummedan Law on the subjects to which it is usually applied by British courts in India. London 1865, 1887[2]. — Part second containing the doctrines of the imameea code of jurisprudence. London 1869.
201 A. Querry. Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites. 2 dln. Paris 1871—72.
202 N. Seignette. Code musulman par Khalîl (statut réel). Constantine 1878.
E. Sell [N° 46] The faith of Islam. (blz. 188 vv.).
203 J. Kohler. Über das vorislamische Recht der Araber (Z. f. vergl. Rechtswiss., 8 [1889], 238—61). Vgl.: Neue Beiträge zum Islamrecht, ibid., 12 [1894] en: Arabisches und Islam-Recht (Die Kultur d. Gegenwart, Th. II, Abth. VII, n° 4 [1914]).
204 E. Fagnan. Concordances du manuel de droit de Sidi Khalîl. Alger 1889.
205 E. Sachau. Muhamm. Recht nach schafiitischer Lehre. Berlin 1897.
206 M. Perron. Balance de la loi musulmane par Chaʿrânî. Alger 1898.
207 Syed Ameer Ali. Mahomedan law compiled from authorities in the original arabic. 2 dln. London 1909.
208 I. Guidi e D. Santillana. Il muḫtaṣar o sommario del diritto Malechita di Ḫalîl ibn Isḥâq. 2 dln. Milano 1919.
209 E. Carusi. Il problema scientifico del diritto musulmano. Roma 1919.
210 C. A. Nallino. Gli studi di Ev. Carusi sui diritto orientali (Riv. stud. Or., 9 [1921], 55—182, 436—447). Vgl.: Der Islam, 13 (1923), 350.
211 E. Carusi. Diritto e filologia. Bologna 1925.

V. De ṣalât[1]).

A. C. Snouck Hurgronje [N° 117]. Van den Berg's beoefening v. h. Mohamm. recht, I, 29—47 (Ind. Gids, t. a. p., 391—409).
—— [N° 20]. Mekka, II, 79—88.
—— [N° 21]. De Atjèhers, I, 63 vv., 84, 211 vv., II, 311, 334 vv. (The Achehnese, I, 61 vv., 80 vv., 198 vv., II, 283, 303 vv.).
—— [N° 125]. Mohammedanisme, 251—254.
—— [N° 128]. Islam in N. I., 8—12, 20—22 (Gr. G. 384—88, 396—98).

B. L. W. C. van den Berg. [N° 131] Mohamm. geestelijkheid, 2e dr., blz. 1 vv.

212 A. W. T. Juynboll. Kleine bijdragen over den Islam op Java (Bijdr. Inst., 4e Volgr., Dl. VI [1882], 264—273).

213 B. F. Matthes. Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes. 's Gravenhage 1875 (blz. 77 vv.).

214 C. Poensen. Brieven over den Islām uit de binnenlanden van Java, met eene voorrede van P. J. Veth. Leiden 1886. (blz. 163 vv.).

215 A. L. van Hasselt. Volksbeschrijving van Midden-Sumatra, blz. 56 vv. Vgl. ook hierboven, n° 136.

216 M. Th. Houtsma. Over d. dagelijksche çalât der Mohammedanen (Theol. Tijdschr., 24 [1890], 127 vv.).

217 A. J. Wensinck. Feuer als Signal zum Gottesdienst (Der Islam, I [1910], 99—101).

218 —— Animismus und Dämonenglaube im Untergrunde des jüdischen und islamischen rituellen Gebets (ibid., 4 [1913], 219—235).

219 —— Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung (ibid., 5 [1914], 68—80).

220 Artik. Prayer (Muhammedan) in de Encyclop. of Relig. and Ethics, X (1918), 196—199 en: Moskee, Moskeepersoneel, en: Sembahjang, in de Encyclop. v. N.-Ind.

221 Ph. S. van Ronkel. Moskeeën van Batavia (Ned.-Indië oud en nieuw, 1916).

222 —— De twee moskeeën en de adat (Kolon. Tijdschr., 6e Jg.).

223 J. L. Palache. Het heiligdom in de voorstelling der Semietische volken. Dissert.-Leiden 1920.

C. 224 I. Goldziher. Anzeige von Van den Berg's Fatḥ al-Qarîb ZDMG., 49 [1895], 315).

225 —— Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam (Arch. f. Rel. Wiss., 9 [1896], 293—302).

---

[1]) Bij de volgende rubrieken ook te vergelijken de reeds sub IV en de op bladz. 52 vv. in de noten vermelde geschriften.

226 I. Goldziher. Die Sabbathinstitution im Islam (Gedenkbuch-D. Kaufmann).
227 —— Zauberelemente im islamischen Gebet (Festschr.-Nöldeke [1906], I, 303—329).
228 —— Arabische Amen-Formeln (Rev. degli Studi Or., I [1907], 207—209).
229 —— Wasser als Dämonenabwehrendes Mittel (Arch. f. Relig. Wiss., 14 [1910], 20—46).
230 —— Die Entblössung des Hauptes (Der Islam, 6 [1916], 301–16).
231 C. H. Becker. Die Kanzel im Kultus des alten Islam (Festschr.-Nöldeke [1906], I, 331—351).
232 —— Zur Geschichte des islamischen Kultus (Der Islam, 3 [1912], 374–99).
D. E. W. Lane [N° 40] Modern Egyptians (Chapt. Religion and laws).
233 E. Mittwoch. Zur Entstehungsgesch. d. islamischen Gebets und Cultus (Abh. Berl. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Cl., 1913, n° 12).
234 E. Doutté. Les minarets et l'appel à la prière. Alger 1900.
235 R. Hartmann. Zum Thema: Minaret und Leuchtturm (Der Islam, I [1910], 388—90).
236 C. Brockelmann. Iḳāmat aṣ-ṣalât (Festschr.-Sachau. Berlin 1915). Vgl.: J. Weiss in Der Islam, 7 (1917), 131—36.
237 H. Ritter. Die Entblössung des Hauptes (Der Islam, 8 [1918], 156).
238 R. Mielck. Zur Geschichte der Kanzel im Islam (ibid., 13 [1923], 109—112).

VI. Zakât.

A. C. Snouck Hurgronje. [N° 112] Nieuwe bijdragen, 9–32 (Bijdr. Inst., t. a. p., 365—388).
—— [N° 121]. Brieven van een wedono-pensioen, 166 en 201.
—— [N° 21]. De Atjèhers, I, 77, 290—294 (The Achehnese, I, 73 v., 268—271).
—— [N° 58]. Une nouvelle biographie, 33—52 (Rev. de l'H. des Rel., t. a. p., 158—177).
—— [N° 123]. Anzeige von Sachau's M. Recht, 135 v. Vgl. ook: De Islam en het belastingvraagstuk in Indië (De Nieuwe Courant, 11 en 17 Augustus 1906). VG., n° 67. Zie verder: Ind. Bijblad n° 6200 (Febr. 1905) betr. het opbrengen v. djakat en pitrah; Adatrechtbundel, VII, 302 vv., 313 vv.
B. 239 P. J. Veth. De djakat (Tijdschr. v. N.-Indië, 1871, I, 451 vv.). Vgl.: Java, I, 398 v., IV², 454 vv.
240 L. W. C. van den Berg. Een bevelschrift van den Sultan van Atjeh (Tijdschr. Bat. Gen., 23 [1876], 113—125).

A. W. T. Juynboll. [N° 212]. Kleine bijdragen, 273 vv.
C. Poensen. [N° 214]. Brieven, 131—142.
—— Djakat en pitrah (Meded. Ned. Zend. Gen., Dl. 18, bl. 1 vv.).
A. L. van Hasselt [N° 215]. Midden-Sumatra, 58.
241 Résumé Bantam, blz. 237—244.
C. 242 J. Horovitz. Zakāt (Der Islam, 8 [1918], 137 v.).

VII. Vasten- en feesttijden.

A. C. Snouck Hurgronje [N° 117]. Van den Berg's beoefening v. h. Mohamm. recht, I, 55—59, 68—71 (Ind. Gids, t. a. p., 417—21, 430—33).
—— [N° 20]. Mekka, II, 47—98.
—— [N° 21]. De Atjèhers, I, 214–65 (The Achehnese, I, 202–45).
243 —— Bepaling van het einde der poeasa (Tijdschr. v. Binn. Bestuur, 42 [1912], 5—8). VG. n° 60.
B. 244 S. Keyzer. De beide Mohamm. feesten (Bijdr. Inst., 2e Volgr., Dl. 3 [1860], 26—97).
P. J. Veth. [N° 133]. Java, I, 391—98, IV², 446—454.
Tjondro Negoro. [N° 190]. Aanteekeningen, t. a. p., blz. 8 v.
B. F. Matthes. [N° 213]. Bijdragen, 81 vv.
A. L. van Hasselt. [N° 215]. Midden-Sumatra, 61 vv.
C. Poensen. [N° 214]. Brieven, 31—41, 51—57, 93—111.
245 Hoezoo. Voor en in de vastenmaand (Meded. Ned. Zend. Gen., 31 [1887], 1 vv.).
246 J. Groneman. De garĕbĕg's te Ngajogyåkartå. 's Grav. 1895.
247 B. Schrieke. Die Himmelsreise Muhammeds (Der Islam, 6 [1916], 1—30).
247b A. J. Wensinck. Arabic new-year (Verh. Kon. Ak. v. W., Afd. Lett., Dl. 24 [1925], n° 2).
C. E. W. Lane. [N° 40]. Modern Egyptians. Chapt. 24—26 (Periodical public festivals).
E. Sell. [N° 46]. Faith of Islam. Chapt. 6 (The feasts and fasts).
248 K. G. Jacob. Der muslimische Fastenmonat Ramaḍân (Jsb. der geogr. Ges., Greifswald 1896, I, 1).
249 E. Blochet. L'ascension au ciel du prophète Mohammed (Rev. de l'H. des Rel., 40 [1899], 1—25, 203—236).
250 A. A. Bevan. Mohammeds ascension to heaven (Z. f. Alttestam. Wiss., Beiheft 27 [1914], 49—61). Vgl.: id. in Festschr.-J. Wellhausen, Giessen 1914, blz. 51—61.
251 E. Littmann. Über die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischen Monate (Der Islam, 8 [1918], 228—236).
252 J. Horovitz. Muhammeds Himmelfahrt (ibid., 9 [1919], 159–78).

VIII. Bedevaart naar Mekka.

A. 253 C. Snouck Hurgronje. Het Mekkaansche feest. Leiden 1880.

254 —— Zemzemwater (Tijdschr. v. h. Ned. Aardr. Gen., 2e Ser., 3e Afd., Versl. en aardr. Meded., 723 v.). Vgl. L'eau du puits Zemzem (Rec. d. travaux chim. d. Pays-Bas, V, 266—70). VG. n° 27.

255 —— De cholera en de Islam (Verspr. Gesch., III, 27—43).

256 —— Über eine Reise nach Mekka (Verh. d. Ges. f. Erdk. zu Berlin, 14 [1887], 143 vv.). VG. n° 29.

—— [N° 20]. Mekka, I, 1—23, II, 297 vv.

257 —— Een Mekkaansch gezantschap naar Atjèh in 1683 (Bijdr. Inst., 5e Volgr., Dl. 3 [1888], 545—54). VG. n° 32.

258 —— Hadji-politiek? (Verspr. Geschr. IVa, 353—68).

—— [N° 21]. De Atjèhers, II, 339—41 (The Achehnese, II, 307—309).

259 —— De hadji-politiek der Ind. Regeering (Onze Eeuw, 1909, II, 331—360). VG. n° 78.

260 —— Notes sur le mouvement du pèlerinage de la Mecque aux Indes Néerlandaises (Rev. d. monde musulm., 15 [1911], 397–413). VG. n° 81.

261 —— De Mekkagangers en de oorlog (Verspr. Geschr., III, 301–309).

B. 262 S. Keyzer. Onze tijd in Indië. De bedevaart. 's Grav. 1860 (2e dr.: Schetsen uit het leven der Inlanders. Amsterdam 1868).

C. Poensen. [N° 214]. Brieven, 72—92.

263 C. Spat. Maleische pelgrims te Mekka (Vragen v. d. dag, 31 [1898], 209—221).

264 M. Th. Houtsma. Het scopelisme en het steenwerpen te Mina (Versl. en Meded. v. d. Kon. Ak. v. Wetensch., Afd. Lett., 4e R., VI [1904], 194—217).

265 Artikelen: Bedevaart naar Mekka (Encycl. v. N. Ind., I [1917], 214—16), Mekkagangers (ibid., II [1918], 695—697), Ḥadjdj (Enc. de l'Islām).

C. 266 J. Wellhausen. Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert. Berlin 1897. (Blz. 68 vv.).

D. 267 Ali Bey el-Abbasi (een Spanjaard, Badia y Leblich, die als hadji vermomd de bedevaart medemaakte en nauwkeurig beschreef). Travels. London 1816.

268 J. L. Burckhardt. Travels in Arabia. London 1829.

269 R. F. Burton. A pilgrimage to El-Medina and Meccah. London 1857.

270 H. von Maltzan. Meine Wallfahrt nach Mekka. Leipzig 1865.

271 T. F. Keane. Six months in Meccah. London 1881.

272 Saleh Soubhy. Pèlerinage à la Mecque et à Médine. Le Caire (impr. nat.), 1894.

273 H. Kazem Zadeh. Relation d'un pèlerinage à la Mecque en 1910—11 (Rev. du monde musulm., 19 [1912], 144—227).

274 C. Clemen. Der ursprüngliche Sinn des ḥaǧǧ (Der Islam, 10 [1920], 161—177).

IX. Plechtigheden in het familieleven. Ritueele reinheid.

A. C. Snouck Hurgronje [N° 20]. Mekka, II, 137—199.

—— [N° 121]. Brieven van een wedono-pensioen, 111—155, 205—15, 218—45.

—— [N° 21]. De Atjèhers, I, 319—58, 408—42, 462—80 (The Achehnese, I, 295—329, 371—401, 418—34).

—— [N° 22]. Het Gajōland, 268—315.

B. P. J. Veth [N° 133]. Java, I, 320—26, 628—645, IV², 138—144, 387—408.

B. F. Matthes [N° 213]. Bijdragen, 12—44, 51—73, 131—151.

C. Poensen [N° 214]. Brieven, 39 vv., 51 vv.

A. L. van Hasselt. [N° 215]. Midden-Sumatra, 62 vv.

275 L. Th. Mayer. Een blik in het Jav. volksleven. Leiden 1897.

276 M. J. de Goeje. L'encensement des morts chez les anciens Arabes (Actes du XIV Congr. intern. d. Oriental., Alger 1905, 3e part., 3—7).

277 —— Reukoffers voor de dooden bij de oude Arabieren (Versl. en Meded. d. K. Ak. v. Wetensch., Afd. Lett., 4e R., Dl VII [1905], 231—34).

A. J. Wensinck, Die Herkunft der gesetzlichen Bestimmungen die Reinigung betreffend (Der Islam, I [1910], 101—102). Vgl. hierboven, n° 219.

C. I. Goldziher. [N° 32]. Über Todtenverehrung im Heidentum und im Islam (Muhamm. Stud., I, 229—263).

—— [N° 147]. Materialien, blz. 100—103. Vgl.: ZDMG., 53 (1899), 383.

278 —— Lā misāsa (Rev. Africaine, n° 268 [1908], 23—28).

279 —— Zum islamischen Bilderverbot (ZDMG., 74 [1920], 288).

J. Wellhausen [N° 266]. Reste Arab. Heidentums, 167—186, 195—200.

C. H. Becker [N° 35]. Christentum u. Islam, blz. 37.

280 —— Christl. Polemik u. islamische Dogmenbildung (Z. f. Assyriol., 26 [1911], 191 vv.).

D. 281 G. A. Herklots. Qanoon-e-Islam of Jaffur Shurreef, a native of the Deccan, or the customs of the Musulmans of India, comprising a full and exact account of their various rites and ceremonies from the birth to the death. London 1832, 1863², Madras 1895³.

E. W. Lane [N° 40]. Modern Egyptians. Chapt. 2 (infancy), 6 (domestic life), 27 (private festivities), 28 (death and funeral rites).

282 L. Massignon. La question du voile (Rev. d. monde musulm., 12 [1910], 463—78).

283 J. Horovitz. Die Beschreibung eines Gemäldes bei Mutanabbi (Der Islam, I [1910], 385—88).

284 H. Lammens. L'attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés (Journ. As., 11e Sér., VI [1915], Sept.-Oct.).

285 A. Enani. Beurteilung der Bilderfrage im Islam nach der Ansicht eines Muslims (Mitteil. d. Semin. f. Or. Spr. zu Berlin, 1919, 2. Abt., 1—40).

X. Huwelijks- en familierecht.

A. C. Snouck Hurgronje [N° 117]. Van den Berg's beoefening v. h. Mohamm. recht, II, 13, 30—48 (Ind. Gids, t. a. p., 749, 766—784).

286 —— Mekkanische Sprichwörter und Redensarten (Bijdr. Inst., 5e Volgr., Dl. I [1886], 543—47). VG. n° 94.

—— [N° 20]. Mekka, II, 11 vv., 105 vv., 132 vv., 155 vv.

287 —— Ein arab. Beleg z. heutigen Sklavenhandel in Singapore (ZDMG., 45 [1891], 395—402). VG. n° 16.

—— [N° 121]. Brieven van een wedono-pensioen, 218—237.

—— [N° 21]. De Atjèhers, I, 319—408 (The Achehnese, I, 295—371)

—— [N° 22]. Gajōland, 268 vv.

288 —— Rechtstoestand van kinderen, buiten huwelijk geboren uit Inlandsche vrouwen, die den Mohamm. godsdienst belijden (Het Recht in Ned.-Indië, 69 [1897], 133—136). Vgl.: Toelichting en Tweede toelichting (t. a. p., 285—290 en 70 [1898] 87—92). VG. n° 19.

289 —— Zwagerschap volgens de godsd. wetten op Java (ibid., 72 [1899], 167 v.). VG. n° 58.

—— [N° 24] Mohammedanism, 146—152.

B. 290 Winter. Instellingen, gewoonten en gebruiken der Javanen te Soerakarta (Tijdschr. v. N. Ind., 1843, I, 461 vv.).

P. J. Veth [N° 133]. Java, I, 355—65, 628—638, IV², 387 vv., 410, 415—419.

Tjondro Negoro [N° 190]. Aanteekeningen, 20 vv.

B. F. Matthes [N° 214]. Bijdragen, 12—48.

A. L. van Hasselt [N° 215]. Midden-Sumatra, 276—82.

A. W. T. Juynboll [N° 212]. Kleine bijdragen, 282 vv.

291 G. A. Wilken. Het matriarchaat bij de oude Arabieren (Ind. Gids, 1884, I, 90—132). Das Matriarchat (Mutterrecht) bei den alten Arabern, Leipzig 1884.

292 —— Eenige opmerkingen naar aanleiding eener critiek van mijn „Matriarchaat bij de oude Arabieren" (Bijdr. Inst.. 4e Volgr., X [1885], 406—430), ter weerlegging van J. W. Redhouse, Notes on Prof. E. B. Tylor's Arabian Matriarchate (J. R. Asiat. Soc., New Ser., XVII [1885], 275—292).

293 —— Über das Haaropfer; mit Anhang: Das Verbot der Wiederverheirathung der Wittwe während der Trauerzeit und die confusio sanguinis (Rev. Col. Intern., 1886, II, 225 vv., 1887, I, 345 vv.).

294 Arminius. Iets over huwelijk en echtscheiding bij de Inlanders (Ind. Gids, 1889, 1501 vv., 1652 vv.).

L. W. C. van den Berg [N° 186]. Afwijkingen van het Mohamm. familierecht, t. a. p., 454 vv.

295 —— De zaak van Napiesa (Ind. Weekbl. van het Recht, 1878 n° 758).

296 F. D. E. van Ossenbruggen. Oorsprong en eerste ontwikkeling van het testeer- en voogdijrecht. 's Gravenhage 1902.

297 A. H. van Ophuysen. De huwelijksordonnantie en hare uitvoering. Dissert.-Leiden 1907.

C. 298 Th. Nöldeke. Anzeige von Robertson Smith's Kinship and marriage in early Arabia (ZDMG., 40 [1886], 148—187).

299 J. Wellhausen. Die Ehe bei den Arabern (Nachr. von der Göttinger Ges. d. Wiss., 1893, blz. 431—480).

300 I. Goldziher. Über Geheimehen bei den Arabern (Globus, 68 [1895]).

301 —— Endogamy among the Arabs (The academy, vol. 18 [1880], 26).

D. E. W. Lane [N° 40]. Modern Egyptians. Chapt. 6 (Domestic life, marriage).

A. von Kremer [N° 43]. Culturgeschichte, II, 95—135.

302 Seyd Ameer Ali. The personal law of the Mohammedans according to all the schools together with a comparative sketch of the law of inheritance among the Sunnis and the Shiahs. London 1880.

303 W. Robertson Smith. Kinship and marriage in early Arabia. Cambridge 1885 (New edit. with addit. notes by the author and by I. Goldziher. London 1903).

304 I. de Nauphal. Études orientales. Système législatif musulm. (mariage, filiation et divorce). 2 dln., St. Pétersb. 1893.

305 E. Clavel. Droit musulman. Du statut personel et des successions d'après les différentes rites. 2 dln. Paris 1895.

306 R. Roberts. Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qoran (Leipz. Semit. Stud.), Leipzig 1908.

307 A. Jaussen. Coutumes des Arabes au pays de Moab. Paris 1908.
308 E. Fagnan. Sidi Khalîl. Mariage et répudiation, Alger 1909.
309 Mansour Fahmy. La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme. Paris 1913.

XI. Erfrecht.

A. C. Snouck Hurgronje [N° 112]. Nieuwe bijdragen, 34 v. (Bijdr. Inst., t. a. p., 390 v.).
—— [N° 114]. De beteekenis van den Islâm, blz. 22.
—— [N° 117]. Van den Berg's beoefening v. h. M. recht, II, 26—30 (Ind. Gids, t. a. p., 762—66).
—— [N° 21]. De Atjèhers, I, 481–87 (The Achehnese I, 434–39).
—— [N° 123]. Anzeige von Sachau's Muhamm. Recht, 151—153.
B. P. J. Veth [N° 133]. Java, I, 365—370, IV², 420—24.
L. W. C. van den Berg [N° 186]. Afwijkingen, blz. 500—512.
310 Adatrechtbundel VII (1913), blz. 275 vv, 286 vv.
C. 311 W. Jones. Al-Sirájiyyah with a commentary. Calcutta 1792.
312 S. Grove Grady. A manual of the Mohammedan law of inheritance and contract, comprising the doctrines of the Soonee and Sheea schools. London 1869.
313 N. B. E. Baillie. The Mohamm. law of inheritance according to Aboo Huneefa and his followers. London 1874.
314 A. Rumsey. Al Serajiyyah, or the Mohamm. law of inheritance, with notes and appendix. London 1880, 1890².
315 J. D. Luciani. Traité des successions musulmanes (ab intestat). Paris 1890.
316 L. Hirsch. Abdul Kadir Muhammed. Der überfliessende Strom in der Wiss. d. Erbrechts der Hanefiten und Schafeiten, übers. u. erläutert. Leipzig 1891.
E. Sachau. Zie hieronder, n° 409.
317 F. Peltier. Le livre des testaments du „Çaḥîḥ" d'el-Bokhâri, trad. avec éclairc. et comment. Alger 1909.
318 J. A. Sánchez Pérez. Particion de herencias entre los Musulmanes del rito Malequí. Madrid 1914.

XII. Vermogens- en handelsrecht. Verbintenissen uit eeden en geloften.

A. C. Snouck Hurgronje [N° 117]. Van den Berg's beoefening van het M. recht, II, 1—26 (Ind. Gids, t. a. p., 737—62). Zie verder hierboven, n° 118—119.

C. Snouck Hurgronje [N° 21]. De Atjèhers, I, 307—318, II, 352—55 (The Achehnese, I, 285—94, 319—21).
319 —— Advies over codificatie van adatrecht (Adatrechtbundel, I [1910], 21—39). VG. n° 53.
—— [N° 126) Nederland en de Islâm, 34—49.
B. S. Keyzer [N° 129]. Handboek, 122—218.
320 L. W. C. van den Berg. De contractu do ut des (Dissert.-Leiden 1868). Over het contract al-Bai' in het Mohamm. recht (Bijdr. Inst., 3e Volgr., Dl. 4 [1869], 109—204).
—— [N° 130]. De beginselen van het Mohamm. recht, 3e dr., blz. 73—128.
—— [N° 188]. Afwijkingen v. h. Mohamm. vermogensrecht, t. a. p.
321 G. A. Wilken. Het pandrecht bij de volken van den Ind. Archipel (Bijdr. Inst., 5e Volgr., Dl. 3 [1888], 555—609).
322 J. van Oordt. De Nederl. koopman in de landen van den Islam. Dissert.-Leiden 1899.
323 B. Schrieke, Iets over het perdikan-instituut (Tijdschr. Bat. Gen., 58 [1918], 391—423).
324 Koesoemah Atmadja. De Mohamm. vrome stichtingen in Indië. Dissert.-Leiden 1922.
C. I. Goldziher [N° 148]. Muhamm. Recht in Theorie und Wirklichkeit, t. a. p.
325 C. H. Becker. Zur Entstehung der Waqfinstitution (Der Islam, 2 [1911], 404 v.).
D. 326 J. Krcsmárik. Das Waḳfrecht vom Standpunkte des Šarî'at-rechtes nach der ḥanefitischen Schule (ZDMG., 45 [1891], 511—576).
327 R. Grasshoff. Die allgem. Lehren des Obligationenrechts u. von den Realcontrakten nach der Rechtsschule des Imâm Esch-Schâfi'î (Dissert-Königsberg 1895).
328 —— Die Suftaǵa und Ḥawâla der Araber. Ein Beitrag zur Geschichte des Wechsels (Dissert.-Königsberg 1899).
329 E. Clavel. Droit musulman. Le waqf ou habous d'après la doctrine et la jurisprudence (rites Hanafite et Malékite). Le Caire 1896.
E. Sachau [N° 205]. Muhamm. Recht, 265—682.
330 E. Cohn. Der Wucher (Ribâ) in Qor'ân, Chadîth und Fiqh (Dissert.-Heidelberg 1903). Vgl.: Berl. jurist. Beiträge, 2. Heft.
331 F. Kern. Zwei Urkunden vom Imām aš-Šāfi'ī (Mitteil. d. Semin. f. or. Spr. zu Berlin. Jg. VII [1904], Abt. II, 53—68).
332 Bénali Fékar. L'usure en droit musulman et ses conséquences pratiques. Thèse de doctorat-Lyon 1908.
333 F. Arin. Récherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman. Thèse de doctorat-Paris 1909.

334 F. F. Schmidt. Die Occupatio im islamischen Recht (Der Islam, I, [1910], 300—353).
335 F. Peltier. Le livre des ventes du Çaḥîḥ d'El-Bokhâri, trad. avec éclairc. et comment. Alger 1910.
336 —— Le livre des ventes du Mouwatta de Mâlik ben Anas. Alger 1911.
337 A. al-Ma'mūn Suhrawardy. The waqf of moveables (Journ. Roy. As. Soc., VII [1911], 323—430).
338 Maḥmoud Fatḥi. La doctrine musulm. de l'abus des droits. Paris 1913.
339 J. Kohler. Die Islamlehre vom Rechtsmissbrauch (Z. f. vergl. Rechtswiss., XXIX, 432—444).
339[b] J. Pedersen. Der Eid bei den Semiten (Zwangl. Beih. z. d. Zeitschr. „Der Islam", n° 3). Vgl.: Der Islam, 7 (1917), 136—144.
340 H. Ritter. Ein Arabisches Handbuch der Handelswissenschaft (Der Islam, 7 [1917], 1—91). Dissert.-Bonn 1914.
341 W. Gottschalk. Das Gelübde nach älterer arab. Auffassung. Berlin 1919. Vgl.: J. Horovitz in: Der Islam, 13 (1923), 118 v.
342 J. Hatschek. Der musta'min. Ein Beitrag zum intern. Privat- und Völkerrecht des islamischen Gesetzes. Berlin u. Leipz. 1919. Vgl. W. Heffening in: Der Islam, 13 (1923), 144—149.

XIII. Rechtspleging en straffen.

A. C. Snouck Hurgronje [N° 117]. Van den Berg's beoefening v. h. M. recht, II, 49—61 (Ind. Gids, t. a. p., 785—797).
—— [N° 20]. Mekka, I, 182 vv.
343 —— Rapport over de Mohamm. godsd. rechtspraak (Adatrechtbundel, 1 [1910], 201—224). VG. n° 50.
—— [N° 21]. De Atjèhers, I, 97 vv. (The Achehnese, I, 93 vv.).
344 —— Iets over priesterraden (Recht in Ned.-Indië, 63 [1894], 749—52). VG. n° 54.
345 —— Sajjid Oethman's Gids voor de priesterraden (ibid., 63 [1894], 722—44). VG. n° 55.
346 —— Iets over verjaring in het Moehamm. recht (Tijdschr. Bat. Gen., 39 [1897], 431—57). VG. n° 18.
—— [N° 123]. Anzeige von Sachau's Muhamm. Recht, 154—167.
B. 347 S. Keyzer. Het Mohamm. strafregt naar Arabische, Javaansche en Maleische bronnen. 's Gravenhage 1857.
348 —— Mawerdi's publiek en administratief regt van den Islam. 's Gravenhage 1862. (blz. 71—83, 209—253).
349 L. W. C. van den Berg. Over het ambt van den Qâdhî (Tijdschr. Bat. Gen., 18 [1868], 418—434).

350 L. W. C. van den Berg. Le droit pénal de la Turquie (La législation pénale comparée. Berlin 1894).

351 K. L. J. Enthoven. Het adatrecht der Inlanders in de jurisprudentie. Dissert.-Leiden 1912.

352 Artikel „Rad agama" in de Encyclop. v. N. I. (Dl. III² [1919], 529—31) en: De regeling der priesterraadsrechtspraak in Ned.-Indië (Versl. en Meded. d. Kon. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk., 5e R., IV [1918], 5—19).

C. 353 I. Goldziher. Das Strafrecht im Islam (Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. — Beantwortung der „Fragen zur Rechtsvergleichung" gestellt von Th. Mommsen, mit einem Vorworte von K. Binding. Leipzig 1905). Vgl.: I. Goldziher in ZDMG., 69 (1915), 451.

J. Wellhausen [N° 266]. Reste arab. Heidentums, 186—195.

D. 354 E. Quatremère. Mémoire sur les asiles chez les Arabes (Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres. Tome XV [1845], 2e Partie).

A. von Kremer [N° 43]. Culturgeschichte, I, 459—69, 540 vv.

355 O. Procksch. Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Muhammeds Stellung zu ihr (Leipz. Stud. aus dem Gebiet der Geschichte. V. Bd., 4. Heft. Leipzig 1899).

356 Ph. Vassel. Über Marokkanische Processpraxis (Mitteil. d. Semin. f. or. Spr. zu Berlin, 1902, 2. Abt., 170 vv.).

357 J. Krcsmárik. Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei (ZDMG., 58 [1904], 69 vv., 316 vv., 539 vv.).

358 R. J. H. Gottheil. The cadi, the history of this institution (Rev. des études ethnograph. et sociologiques, I [1908], 385—93).

359 D. S. Margoliouth. Omar's instructions to the kadi (J. Roy. As. Soc., 1910, p. 307—326).

360 H. F. Amedroz. The office of kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi (ibid., p. 761—796).

361 —— The Mazalim-jurisdiction (ibid., 1911, p. 635 vv.).

362 —— The ḥisba-jurisdiction (ibid., 1916, p. 287—314).

XIV. Chalifaat, de oppositiepartijen, djihâd, dzimmî's.

A. C. Snouck Hurgronje [N° 117]. Van den Berg's beoefening v. h. M. recht, II, 61—78 (Ind. Gids, t. a. p., 797—814).

363 —— De laatste vermaning van Mohammed aan zijne gemeente (Ind. Gids, 1884, II, 1—18). VG. n° 2.

364 —— Der Mahdi (Rev. Colon. intern., I [1886], 25—59). VG. n° 3.

—— [N° 19]. De islam, 47—56 (De Gids, t. a. p., 463—472).

C. Snouck Hurgronje [N° 120]. Een rector der Mekkaansche universiteit (Bijdr. Inst., t. a. p., 357—368).

—— [N° 20]. Mekka, I, 24—189. Zie verder: The revolt in Arabia (Verspr. Geschr., III, 311—325), Qatâda's policy of splendid isolation of the Ḥijâz (ibid., 355—362) en: Uit de wereld van den Islam (De Telegraaf, 14, 16, 20 en 22 Dec. 1924).

—— [N° 121]. Brieven van een wedono-pensioen (Verspr. Geschr. IVa, 202—204).

—— [N° 21]. De Atjèhers, II, 355—367 (The Achehnese, II, 321—332).

365 —— Eenige Arabische strijdschriften besproken (Tijdschr. Bat. Gen., 39 [1897], 379—427). VG. n°. 33.

366 —— Les confréries religieuses, la Mecque et le panislamisme (Rev. de l'H. d. Relig., 44 [1901], 262—281). VG. n° 34.

367 —— Le khalifat du sultan de Constantinople (Questions diplomatiques et coloniales, 5e année, n° 106, Paris 1901, 76—82). VG. n° 35.

368 —— Jong Turkije (De Gids, 1909, I, 64—96). VG. n° 37.

—— [N° 126]. Nederland en de Islâm, 1—12, 67—72 (Rev. d. monde musulm., t. a. p. 93—100).

—— [N° 23]. De Islam, 12—15 (Groote Godsd., t. a. p., II, 244—47).

369 —— Panislamisme (Archiv. d. musée Teyler, Sér. 3, Vol. I [1912], 87—105). VG. n° 7. Vgl. ook: [N° 125]. Het Mohammedanisme, t. a. p., 259 v.

—— [N° 24]. Mohammedanism, 94—134.

370 —— Heilige oorlog made in Germany (De Gids, 1915, I, 115—147). VG. n° 38. Vgl. verder: Deutschland und der heilige Krieg (Intern. Monatsschr. f. Wiss., Kunst u. Technik, IX n° 10, kolom 1025—1034. VG. n° 39) en: Een belangrijk document betr. d. heiligen oorlog en eene officieele correctie (Bijdr. Inst., dl. 73 [1917], 255—284). VG. n° 43.

371 —— De Islam en het rassenprobleem. Rede op den 347en verjaardag der Leidsche hoogeschool. VG. n° 9.

372 —— De beteekenis v. h. chalifaat (Verspr. Geschr. III, 363—375).

373 —— Het chalifaat (N. Rotterd. Courant van 27, 28, 29 en 31 Maart 1924).

B. S. Keyzer [N° 348]. Mawerdi's publiek en administratief regt, 1—70, 132—166.

G. K. Niemann [N° 27]. Inleiding tot de kennis v. d. Islam, 256—336.

R. Dozy [N° 28]. Het Islamisme², 104 vv., 138 vv.

374 P. J. Veth. De heilige oorlog in den Ind. Archipel (Tijdschr. v. N. I., 1870, I, 167 vv.).

—— [N° 133]. Java, I, 370 v., 386, IV², 425 v., 441 v.

375 G. van Vloten. De opkomst der Abbasiden in Chorasân. Dissert.-Leiden 1890.
376 —— Recherches sur la domination arabe, le Chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des omayyades (Verh. d. Kon. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk., Dl. I [1894] n° 3).
377 —— De Mahdistische beweging (Tweemaandelijksch Tijdschrift, Mei 1896).
378 —— Studiën uit de annalen van Tabarî (ibid., Maart, Juli en Nov. 1898).
379 L. W. C. van den Berg. Het panislamisme (De Gids, 1900, IV, 228 vv., 392 vv.).
380 H. Th. Obbink. De heilige oorlog volgens den Koran. Dissert.-Utrecht 1901.
381 J. H. van Wely. Panislamisme (Kolon. Tijdschr. I [1912], 1153 vv., II [1912] 1 vv.).
382 C. van Arendonk. De opkomst van het Zaidietische imamaat in Yemen. Dissert.-Leiden 1919. Vgl.: R. Strothmann's bespr. in: Der Islam, 11 (1921), 270 vv.
383 C. Spat. Wereldlijk en geestelijk gezag in den Islam (Kolon. Tijdschr., 1923, blz. 132—152).
C. 384 Th. Nöldeke. Zur Ausbreitung des Schiitismus (Der Islam 13 [1923], 70—81).
385 J. Wellhausen. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Abh. d. Göttinger Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Neue Folge, V [1901], n° 2).
386 —— Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin 1902.
387 I. Goldziher. Beiträge zur Litteraturgesch. d. Schî'a und der sunnitischen Polemik (Sitz. Ber. d. Wiener Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Cl., 78 [1874], 439—524).
387b —— Üb. muhamm. Polemik gegen ahl al-kitâb (ZDMG., 32 [1878], 341—387).
—— [N° 147]. Materialien zur Kenntn. d. Almohadenbewe gung t. a. p., 107—125.
—— [N° 33]. Religion d. Islams, t. a. p., 118 vv.
—— [N° 34]. Vorlesungen, 201 vv.
388 —— Anzeige von Strothmann's „Staatsrecht der Zaiditen" (Der Islam, 3 [1912], 185—189).
389 —— Hellenistischer Einfluss auf mu'tazilitische Chalifats-Theorien (Der Islam, 6 [1916], 173—177).
390 C. H. Becker. Panislamismus (Arch. f. Relig. Wiss., 7 [1904], 168—192).
391 —— Die Entstehung von 'Usr- und Ḫarāǵ-Land in Aegypten (Z. f. Assyriol., 18 [1904], 301—319).
392 —— Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung, III, 1. Papyri Schott-Reinhardt, I, hsg. u. erklärt. Heidelberg 1906.

393 C. H. Becker. Steuerpacht und Lehnswesen (Der Islam, 5 [1914], 81—92).
394 —— Deutschland und der heilige Krieg (Intern. Monatsschr. f. Wiss., Kunst u. Techn., 9 [1915], 631—662 en 1033—1042).
395 —— Islampolitik (Die Welt des Islams, III [1915], 101—120).
396 —— Islampolitiek (De Gids, 1915, II, 311—317).
397 —— Barthold's Studien üb. Kalif u. Sultan (Der Islam, 6 [1916], 350—412).

D. M. d'Ohsson [N° 39]. Tableau général (catechismus van Nasafî, n° 30—38; Beck, t. a. p., I, 121—165).
398 M. Worms. Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans (Journ. As., 3e Sér., XIV [1842], 225-282, 321-398, 4e Sér., I [1843], 126-178, 285-341, III [1844], 61—90, 160—186).
399 M. Belin. Étude sur la propriété foncière en pays musulmans (Journ. As., 5e Sér., XVIII [1861], 390—431, 477—517, XIX [1862], 156—212, 257—358).
A. von Kremer [N° 42]. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (blz. 309—455).
—— [N° 43]. Culturgeschichte, I, 1 vv., 48 vv., 159 vv., 203 vv., 382 vv., 432 vv.
400 B. Haneberg. Das muslimische Kriegsrecht (Abh. d. bayer. Akad. d. Wiss., 1870, Philos.-philol. Cl., 12. Bd., 2. Abth., 219—295).
401 W. W. Hunter. Our Indian Musulmans. Are they bound in conscience to rebel against the queen? London 1871, 1872[2].
402 N. von Tornauw. Das Eigentumsrecht nach moslemischem Rechte (ZDMG., 36 [1882], 285—338).
403 R. E. Brünnow. Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden. Leiden 1884.
A. Müller [N° 47]. Der Islam, I, 208 vv., II, 1 vv.
404 M. van Berchem. La propriété territoriale et l'impôt foncier. Dissert.-Leipzig 1886.
405 E. Fagnan. Le signe distinctif des juifs au Maghreb (Rev. des études juives, 28 [1894], 294—298).
406 —— Le djihâd ou guerre sainte selon l'école Malékite. Alger 1908.
407 —— El-Mawardî. Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif. Trad. et annot. Alger 1915.
408 —— Abou Yousof Ya'koub. Le livre de l'impôt foncier. Trad. et annot. Paris 1921.
409 E. Sachau. Muhamm. Erbrecht nach der Lehre der Ibadhitischen Araber von Zanzibar und Ostafrika (Sitz. Ber. d. preuss. Akad. d. Wiss., VIII [1894], 159—213).
410 —— Über eine Arab. Chronik aus Zanzibar (Mitteil. d. Semin. f. or. Spr, zu Berlin, 1. Bd. [1898], Abth. II, 1—19).

411 E. Sachau. Das Gutachten eines Muhamm. Juristen üb. d. Muhamm. Rechtsverhältnisse in Ostafrika (ibid., 1898, III, 1—8).
412 —— Über die religiösen Anschauungen der ibadhitischen Muhammedaner (ibid., 2. Bd. [1899], Abth. II, 47—82).
413 L. Ostrorog. Traité de droit public musulman d'el-Mawardî. Trad. et annot. Paris 1901—1905. (Blz. 89—195).
D. B. Macdonald [N° 49]. Development of Muslim Theology, 7—63.
L. Caetani [N° 50]. Annali, II, 536 vv., III, 121 vv., V, 46 vv., 79 vv., 319 vv.
414 Isr. Friedländer. The heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm. Introd., translat. and commentary. New-Haven 1909 (ook in het Journ. of the Americ. Or. Soc., vol. 28, en vol. 29).
415 F. Buhl. Alidernes stilling til de Shiᶜitiske bevaegselser under Umajjaderne (kg. danske Vidensk. Selskabs Forhandl., 1910, n° 5, p. 355—394). Vgl.: Der Islam, IV (1913), 180 v.
416 J. Horovitz. Die Hamdaniden und die Schîᶜa (Der Islam, II [1911], 409—411).
417 R. Strothmann. Die Literatur der Zaiditen (Der Islam I [1910], 354—368, II [1911], 49—78).
418 —— Kultus der Zaiditen. Strassburg 1912.
419 —— Das Staatsrecht der Zaiditen. Strassburg 1912 (Heft 1 der zwanglosen Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam").
420 —— Das Problem der litterarischen Persönlichkeit Zaid ibn ᶜAlî (Der Islam, 13 [1923], 1—52).
421 W. Barthold. Chalif i sultan (Mir Islama I [1912], 203—26, 345—400).
422 R. Tschudi. Die Fetwa's über die Erklärung des heiligen Krieges (Der Islam, 5 [1914], 391—393).
423 E. Mittwoch. Deutschland, die Türkei und der heilige Krieg. Berlin 1915.
424 D. S. Margoliouth. On Mahdis and Mahdism. London 1915. Vgl.: Der Islam 13 [1923], 344.
425 —— The sense of the title chalifa (Or. Studies presented to E. G. Browne. Cambridge 1922).
N. P. Aghnides [N° 178]. Mohamm. theories of finance (djizjah).
426 M. Sobernheim. Die Shîᶜa in Aleppo (Der Islam, 6 [1916], 95—97).
427 C. A. Nallino. Appunti sulla natura del „califfato" in genere e sul presunto „calliffato ottomano". Roma 1917.
428 „Corpus juris" di Zaid ibn ᶜAlī. Testo arabo public. da E. Griffini. Milano 1919. Vgl.: R. Strothmann (zie boven, n° 420).
429 Th. W. Arnold. The caliphate. Oxford 1924.

REGISTER.

A.

ab'âdh, zie: *ba'dh*.
'Abbâs, 331, 332.
'Abbâsiden, 20, 331—333, 336, 338.
'abd, 234.
'Abd al-Ḥalîm, 376.
—— al-Ḥamîd, 340.
—— Allâh ibn 'Oemar, 91, 276.
—— Allâh ibn Ibâdh, 331.
—— al-Malik ibn Marwân, 259.
—— ar-Raḥmân ibn 'Auf, 172.
Aboe 'l-Baḳâ' al-Kaffawî, 362.
—— 'l-Barakât, 367.
—— Bekr, 5, 37, 80, 81, 83, 189, 328, 330, 333, 335, 336.
—— —— Sjaṭṭâ, 375.
—— Dâwoed, 15.
—— Ḥanîfah, 17, 20, 230, 313, 370, 371.
—— Hoerairah, 14.
—— Isḥâḳ, zie: Sjîrâzî.
—— Joesoef, 230, 370, 371, 377.
—— Ḳoebais, 122.
—— Sjoedjâ', 374.
—— Soefjân, 329.
—— Ṭalḥah, 276.
—— Ṭâlib, 186.
—— Thaur, 369—371.
—— Zoer'ah, 374.
Abraham, zie: Ibrâhîm.
adâ', 54.
'âdah, 44, 50.
adan (*adjan*), 66.
adat, 44, 50, 51, 196, 197, 203, 209, 219, 220, 250, 251, 324.
al-'Adawî (aṣ-Ṣa'îdî), 377.
adjîr, 385.
'adl (*'oedoel*), 86, 101, 102, 191, 228, 314, **318**, 319, 320, 335.
adol gadé, 290.
adzân, 23, 65, 66, 71, 74, 151.
Adzarbaidjân, 369.
agama, 325.
âḥâd, 363.
al-aḥkâm al-chamsah, 47.
ahl al-kitâb, 171, 347—349.
ahli waris, 245.
Aḥmad ibn Ḥanbal, zie: Ibn Ḥanbal.
'ain, 268.
'Â'isjah, 189, 293, 294, 305.
âjah (*âjât*), 8.
'Aḳabah, 145—147.
akad, 266.
'aḳd, 266, 267.
—— *al-'atâḳah*, 238.
—— *an-nikâḥ*, 190.
—— *irfâḳ*, 268.
Akdar, 259.
akdarijjah, 252, 259.
'aḳîḳah, 150, 151, 159.
'âḳil (*'âḳil-bâligh*, *akilbaleg akilbalig*), 54, 103.
'âḳilah, 302, 321.
'Alî, 7, 126, 186, 258, 329—334.
'Aliden, 186, 330, 333.
'Alî Pazdawî, 378.
'âlim (*'oelamâ'*, *oelama*), 25, 90.
Allâhoe akbar, 61.
Allât, 359.
amah, 234.
amân, 300.
ambil ajĕr sĕmbahjang, 57.
'amd, 301.
'âmil (*amil*), 69, 79, 86—88, 385.
âmîn, 61, 108.
Âminah, 117.
amîr, 332.
—— *al-moe'minîn*, 328.

Anṣâr, 242.
antara, 206.
apit (*hapit*), 100.
ᶜArafah (ᶜArafât), 98, 116, 123, 142—144, 147, 168.
arbaᶜoen, 366, 367.
arè, 92.
ᶜârijjah, 384.
arkân, zie: *roekn*.
arsj, 303, 304.
arwâḥ, zie: *roeḥ*.
ᶜaṣâ, zie: *ṣalât*.
ᶜaṣabah (*ᶜaṣabât*), 223, 229, 239—241, 248, 249, 251—256, 259, 260.
—— *bi 'l-ghairi*, 252, 254—256.
—— *bi-nafsihi*, 252.
—— *maᶜa 'l-ghairi*, 253, 255, 256.
asal, 203.
asar, 54.
aṣḥâb an-nabî, 10.
ᶜÂsjoerâ', 95—97, 113, 114.
aṣl, 203, 370.
asli, 203.
ᶜaṣr, 53—55.
Atʰan-Oetʰèn, 114.
ᶜatîḳ, 239.
Atjoera, 97.
Aus ibn Thâbit, 241, 242.
Auzâᶜî, 19, 368.
ᶜawâmm, 25.
ᶜawl, 257.
ᶜawrah, 58.
al-Azhar, 27.

B.

baᶜda Bĕsar, 98, 112.
badal, 127.
baᶜda Sawal, 98, 118.
baᶜdh (*abᶜâdh*), 63.
Bâdjoerî, 24, 87, 156, 276, 278, 289, 307, 363, 371, 373, **375**, 379.
Badr (Bedr), 172, 344.
al-Baghawî, 361, 366.
Baḥrain, 20.
baiᶜ, 285, 383.
bâ'iᶜ, 383.
baiᶜ fi'd-dzimmah,, 383.
baiᶜah, 383.
al-Baidhâwî, 361.
bait al-mâl, 249.
baᶜl, 198, 215, 246.
bâligh, 54, 227.
bang, 66.
banjoe djimat, 115.
al-Bannânî, 379.
Banoe'n-Nadhîr, 351.
barâ'ah (*barat*), 118.
al-Barzandjî (Djaᶜfar), 116.
al-Basîṭ, 374.
Baṣrah, 380.
bâṭil, 49.
bâṭin, 88, 89.
bĕdoeg, 66, 103.
—— *dâwâ*, 74.
bĕrat, 118.
bĕrĕsiĕn, 152.
Bĕsar, 98, 100, 112.
bètoelmal, 249.
bidᶜah, 10, 115, 143, 369.
Bidâjat al-moebtadî, 376.
Bilâl (bilal), 66, 68, 110.
bint laboen, 82, 301.
—— *machâdh*, 82, 301.
boeboer Soerâ, 114.
al-Boechârî, 15, 364, 365, 367, 368.
boeghât, 305.
boelan Taboeiᵉ, 114.
boeloegh, 227.
Boerâḳ, 117.
Boerhân ad-din, zie: Marghinânî en: Ṣadr as-Sjarîᶜah.
al-Boewaiṭî, 374.

C.

chafdh, 152.
Chaibar, 276.
chalaᶜa, 211.
chalifah, 301.
chalîfah (*chalîfat Allâh*), 328.
Chalîl ibn Isḥâḳ, 377.
charâdj, 349, 350, 352, 353, 377.
Châridjieten, 45, 330, 331.
chaṣâ'iṣ, 37.
chaṭ, 301.
chaṭib (*chatib*), 68, 71, 73, 76, 109.
al-Chaṭîb, zie: Sjarbînî.
al-Chirsjî, 377.
chitân, 152.

chiṭbah, 153, 190.
choelᶜ, 210—212.
al-choelafâ᾿ ar-râsjidoen, 330.
al-Choelâṣah, 374.
choeṭbah, 68, 70, 73, 76, 110, 142, 190—192, 332.

D.

daᶜî, 219.
dâᶜî, 333.
dain, 267, 268.
dakwa, 316.
dalîl, 38.
Dalîl aṭ-ṭâlib, 377.
dâr al-ḥarb, 343.
—— *al-islâm*, 343.
—— *aṣ-ṣoelḥ*, 352.
—— *as-soennah*, 362.
darasa, 108.
ad-Dardîr, 377.
ad-Dârimî, 365.
daroes, 108.
ad-Dasoeḳi, 377.
daᶜwâ (*daᶜwa*), 316.
—— *'l-ḥisbah*, 298.
Dâwoed ibn ᶜAlî, 19, 370, 372.
dèlîl, 140.
desa kĕpoetihan, 284.
dhaᶜîf, 363.
dhamân, 384.
dhâmin, 384.
dharîḥ, 162.
dhoeḥâ, zie: *ṣalât*.
dijah, 296, 300—304, 323, 354.
dijat, 323.
dikir, 107, 160.
—— *moeloed*, 116.
ad-Dimisjḳî, 378.
dînâr, 80, 301, 302, 309, 349.
dirham, 83, 182, 301.
distrik kota, 195.
ditambang, zie: *nambang*.
djaᶜâlah, 385.
Djabal ar-raḥmah, 143.
djadzaᶜah, 82, 301.
Djaᶜfar, zie: Barzandjî.
—— al-Ḥillî al-Moeḥaḳḳiḳ, 378.
djâhilijjah, 2.
al-Djâḥiẓ, 18.
djâ᾿iz, 47.
djakat, 69, 85, 89—91, 93.
Djalâl ad-dîn, zie: Maḥallî en: Soejoeṭî.
al-Djalâlaini, 9.
Djalalèn, 9.
djam, 54.
djamâᶜah, 10, 362, 363.
Djamᶜ al-djawâmiᶜ (van Soebkî), 379.
—— —— (van Soejoeṭî), 366.
djâmiᶜ (*masdjid*), 70.
Djâmiᶜ al-roemoez, 376.
al-Djâmiᶜ aṣ-ṣaghîr, 366, 377.
—— *aṣ-ṣaḥîḥ*, 15.
—— *li-aḥkâm al-ḳoer᾿ân*, 361.
djamrah, 145.
djanâbah, 167, 168.
djandji dalĕm, 208.
djandjining ratoe, 208.
djârijah, 234.
Djarîrijjah, 369.
Djauhar, 27.
al-Djauhara an-najjirah, 375.
Djâwah, 27, 131, 140.
djiᶜâlah, 385.
Djiddah, 132, 133, 135, 141.
djihâd, 45, 46, 48, 341—348, 351.
Djiᶜrânah, 135.
djizjah, 348—350, 352, 353.
djoeᶜâlah, 385.
al-Djoeḥfah, 134.
djoeloes, 63.
djoemᶜah, 71.
djoemaᶜah, 71.
Djoemâd al-awwal, 100.
—— *al-âchir*, 100.
Djoemahat, zie: *sĕmbahjang*.
djoenoeb, 168.
al-Djoerdjânî, 364, 376.
al-Djoewainî, 371, 373, 374, 378.
djoewal gade, 290.
djoez᾿, 8.
doᶜa (*koeboer*), 52, 164.
doeᶜâ᾿, 52.
—— *at-talḳîn*, 163.
Doerar al-ḥoekkâm, 376.
ad-Doerr al-moechtâr, 376.
donga, 52.
dzabîḥah, 150.
dzakât, 170, 171.
Dzât-ᶜIrḳ, 134.

dzawoe 'l-arḥâm, 249.
—— *'l-farâ'idh*, 248, 253.
dzikr, 107, 117.
dzimmah, 268, 349.
dzimmî, 349, 350, 354, 355.
Dzoe 'l-ḥiddjah, 100, 109—111, 116, 123, 142—147, 168, 302.
Dzoe 'l-Ḥoelaifah, 134.
Dzoe 'l-ḳa'dah, 100, 302.
dzoe sjaukah, 337.

F.

Fachr ad-dîn, zie: Râzî.
fai', 84, 346, 351—354.
faḳîh, 17, 26, 29, 195.
faḳîr, 86, 231.
farâ'idh, zie: *farîdhah*.
al-Farâ'idh as-Sirâdjijjah, 376.
fardh, 47, 63, 73, 248.
—— *al-'ain*, 48, 313.
—— *al-kifâjah ('ala 'l-kifâjah)*, 48, 64, 312, 336, 342.
farîdhah (farâ'idh) 248, 254.
farragha, 430.
fasch, 176, 200, 208, 210, 213, 214.
fâsiḳ, 176, 187, 318, 319.
Fatâwî, 377.
—— *'âlamgîrî*, 377.
—— *sirâdjijjah*, 377.
Fatḥ al-ḳarîb, 375.
—— *moe'în*, 375.
—— *wahhâb*, 374.
Fâtiḥah, 61, 62, 186.
Fâṭimah, 150, 329, 330, 338.
faṭoer, 103.
fatwâ, 29, 30, 32, 343, 375.
Ferghânah, 233.
fidjah, 104.
fiḳh, 17, 26, 29, 367, 368.
al-Fiḳh al-akbar, 17.
fiḳh al-loeghah, 17.
fi'l, 35.
firâsj, 215.
fiṭr, zie: *zakât*.
fiṭrah, 91—93.
foeroe', 24.

G.

ganagîni, 203, 250.
garĕbĕg, 116.
—— *Bĕsar*, 112.
—— *Moeloed*, 116.
—— *Poewâsâ*, 111.
ghanam, 83.
ghanîmah, 344.
gharar, 268, 385.
gharîbatâni, 258.
ghârim, 87.
ghâroeḳah, 290.
gharrâwâni, 258.
ghaṣb, 386.
ghâṣib, 386.
al-Ghazâlî, 372—374.
ghijâr, 354, 356.
Ghoerar al-aḥkâm, 376.
ghoesl, 56, 57, 70, 110, 136, 161, 162, 168.
goenakaja, 203.
goeroe, 29, 112.

H.

ḥabs, 175.
had, 323.
ḥadath, 57, 167, 168.
ḥadd, 296, 298, 299, 304—312, 323, 355.
al-Ḥaddâd al-'Abbâdî, 375.
ḥaddj, 45, 46, 48, 55, 110, 116, 120—128, 134—148, 154, 168, 246, 342, 343.
ḥaddjat al-islâm, 127.
ḥadhânah, 223, 225, 227—229, 231.
ḥâdhin, 225.
ḥâdhinah, 225.
Ḥadhramaut, 20, 187.
ḥadîth, 9—11, 13, 26.
Ḥadjar (Hagar), 122.
Hadjar, 348.
ḥadjarijjah, 260.
hadjat, 160.
ḥadjb, 248.
hadji, 128—133.
ḥadjr, 226, 231, 232, 263.
hai'ah, 63.
hak, 266.
ḥakam, 178, 179, 191, 316.
ḥâkim, 178, 179, 229, 231.
ḥaḳḳ, 266.
—— *âdamî*, 297, 307, 320.
—— *al-binâ'*, 267.
—— *Allâh*, 297, 298, 305, 309, 310, 316, 317, 320.

ḥaḳḳ al-mamarr, 267.
al-Ḥalabî, 376.
ḥalâl, 47, 205, 206.
ḥalîf, 242.
Ḥanafieten (Ḥanafitisch), 29, 156, 170, 188, 286, 302.
Ḥanbalieten, 21, 170, 369, 372.
ḥanîf, 3.
hapit (*apit*), 100.
ḥaram, 120, 134, 135, 168, 173, 302, 355.
ḥarâm, 48, 49, 311.
haramdjadah, 219.
hari raja Bĕsar, 112.
— — *Hadji*, 112.
— — *koepat* (*kĕtoepat*), 118.
— — *Poewasa*, 11.
Haroen ar-Rasjîd, 14.
Ḥasan ibn ʿAlî, 113, 186, 329, 334.
ḥasan, 363, 365.
Ḥâsjijah, 375.
al-Ḥaṣkafî, 376.
Ḥassân ibn Thâbit, 357.
ḥawâlah, 384.
heuleut, 206 (vgl.: blz. 429).
hibah, 264, 386.
hibat wasijat, 264.
ḥidâd, 164.
al-Hidâjah, 376.
Ḥidjâz, 133, 141, 334, 355.
hidjrah, 3.
ḥikkah, 82, 301.
ḥill, 134, 135.
ḥimârijjah, 260.
Ḥirâʾ, 358.
ḥisâb, 100.
Ḥoedaibijah, 125, 135.
ḥoekm sjarʿî, 44.
hoekoem, 44, 325.
ḥoekoemah, 303, 304.
Ḥoesain ibn ʿAlî, 113, 114, 150, 186, 187, 330.

I.

Iʿânat aṭ-ṭâlibîn, 375.
ʿibâdât, 46.
Ibâdhieten, 331.
Iblîs, 43.
Ibn ʿAbbâs, 14, 93, 193, 285, 359.
— ʿÂbidîn, 376.
Ibn ʿÂṣim, 377.
— Daḳîḳ al-ʿÎd, 373.
— Djarîr, zie: Ṭabarî.
— Djoebair, 85.
— Ḥadjar, 31, 89, 115, 372—375.
— Ḥanbal (Aḥmad), 21, 365—368.
— Ḥazm, 372.
— Ibâdh (Abd Allâh), 331.
— Ḳâsim, 375.
— — al-ʿOetaḳî, 377.
— Mâdjah, 15.
— ʿOemar, zie: ʿAbd Allâh.
— Taimijjah, 21, 206, 372.
— Timoertâsj, 376.
ibn laboen, 82, 301.
— *as-sabîl*, 345.
Ibrâhîm, 4, 121, 122, 124, 125, 145.
— — al-Bâdjoerî, zie: Bâdjoerî.
Ichtilâf al-foeḳahâʾ, 378.
ichtilâf al-madzâhib, 378.
ichtiṣâṣ, 270.
ʿîd, zie: *ṣalât*.
— *al-adhḥâ*, 109.
— *al-fiṭr*, 109.
— *al-kabîr*, 109.
— *al-ḳoerbân*, 109, 112.
— *aṣ-ṣaghîr*, 109.
idat, 188, 189.
ʿiddah, 164, 188—190, 204—206, 212, 216, 235, 236, 257.
ʿiddat aṭ-ṭalâḳ, 205.
îdjâb, 191, 269, 280, 312.
idjârah, 385.
idjâzah, 12.
idjbâr, 175.
idjmâʿ, 33, 38—41, 44, 314, 369, 379, 380.
— — *al-fiʿl*, 39.
— — *al-ḳaul*, 39.
— — *as-soekoet*, 39.
— — *at-taḳrîr*, 39.
idjtihâd, 23—25, 370—373.
— — *fiʾl-madzhab*, 372.
— — *fiʾl-masâʾil*, 372.
— — *fiʾs-sjarʿ*, 372.
idzn, 237.
ifâdhah, 144, 145.
ifrâd, 136.
iḥdâd, 164.
iḥjâʾ, 107, 385.
— — *as-soennah*, 362.

iḥrâm, 134, 136—138, 140, 146, 147, 154, 168, 170, 189.
—— *aṣ-ṣalât*, 61, 63, 75.
iḳâmah, 67, 151.
al-Iḳnâ', 374.
iḳra', zie: *ḳara'a*.
iḳrâdh, 384.
ikral, 317.
ikrar, 317.
iḳrâr, 224, 225, 317.
îlâ', 201, 202, 210.
ʿilm al-farâ'idh, 248.
— —*fiḳh*, 17.
— —*ḥadîth*, 10.
— —*kalâm*, 46.
— —*oeṣoel*, 33.
— *at-tafsîr*, 8.
— —*tawḥîd*, 46.
ilmoel paraïl, 248.
imam, 68.
imâm, 19, 23, 66, 67, 106, 113, 305, 312, 328, 329, 331, 334—338, 343—346, 349, 354.
—— *al-ḥaramain*, zie: Djoewainî.
imân, 46.
imbar, 70.
ʿînah, 289.
al-ʿInâjah, 376.
ʿIrâḳ, 380.
irtidâd, 305.
isa, 54.
îṣâ', 264.
ʿisjâ', 53—55, 74, 106.
islâm, 2.
ʿiṣmah, 37.
Ismâʿîl, 121, 122.
isnâd, 11, 363—366.
Isrâ'îlijjât, 361.
istibrâ', 236.
istiḥsân, 44, 381.
istika, 76.
istîlâ', 270.
istiṣḥâb, 44, 381, 382.
istiṣlâḥ, 44, 381.
iʿtidâl, 61.
iʿtikâf, 107.
ʿitḳ, 237.
Itḳân, 362.
izâr, 135.

J.

jad, 267.
Jaḥjâ al-Hâdî, 334.
Jalamlam, 134.
jamîn, 272.
jammijjah, 260.
Jathrib, 2.
jaum al-adhḥâ, 144.
—— *an-naḥr*, 144.

K.

Kaʿbah, 119—122, 138, 140, 147, 162.
kabîrah, 285.
ḳaboel, 191, 263, 269, 280, 312.
kad, 323.
ḳadar, zie: *lailat*.
ḳadhâ', 54, 104.
ḳâdhî, 89, 142, 166, 178, 195, 247, 281, 283, 284, 293, 312—318, 323, 325, 363, 373.
—— *ad-dharoerah*, 315.
Ḳâdhîchân, 377.
Ḳâdhî Ḥoesain, 382.
ḳadzf, 199, 307.
kafâ'ah, 186, 187.
kafâlah, 384.
kafan, 162.
kaffârah, 104, 201, 202, 272, 274, 296, 302, 303, 311.
kaffârat al-jamîn, 273.
kafîl, 384.
kâfir, 166.
kahèrat, 67.
kâhin, 292.
ḳâ'if, 216.
ḳâʿidah, 370.
kaïn pinggang, 356.
kajim, 429.
ḳajjim, 229.
kak, 266.
kalâlatan, 244, 245.
kalâm, 46.
kali, 325.
kamat, 67.
kandoeri, 160, 283.
Kanz ad-daḳâ'iḳ, 376.
—— *al-woeṣoel*, 378.
ḳaoel (*kaoel*), 35, 275.

kaoem (*kaoeman*), 98,
*ḳārā*ʾ, 357.
ḳaraʾa, 1, 357, 358.
ḳarâbah, 221.
ḳardh, 384.
Ḳarn, 134.
ḳasâmah, 293, 321.
al-Kassjâf, 361, 362.
Ḳasṭallânî, 367.
kati, 85, 92.
kâwîn, 183.
kèkah, 151.
kĕpoetihan, 284.
Kerbelâʾ, 113, 330.
kĕtib (*kĕtip*), 68, 195.
ḳiblah, 59, 67.
al-Kifâjah, 376.
ḳijâfah, 216.
ḳijâs, 33, 41—44, 381.
ḳîmah, 383.
ḳirâdh, 385.
ḳirân, 137, 138.
kisas, 323.
ḳiṣâṣ, 295, 296, 299, 300, 303, 304, 310, 311, 323, 354.
kiswah, 120, 128.
kitab, 9, 29, 197, 283, 324.
kitâb, 239.
Kitâb al-ḥajawân, 18.
kitâbah, 87, 238, 239.
kjahi, 29.
al-Ḳoedoerî, 375.
koefʾ, 175, 186.
Koefah, 330, 380.
al-Koellijjât, 362.
koeloeᶜ (*koeloek*), 212.
ḳoeᶜoed, 62.
koepiah, 129.
Ḳoeraisj (Ḳoeraisjieten), 186, 329, 334, 335, 339.
ḳoerʾân, 1, 357.
ḳoerbah, 237, 274.
ḳoerbân, zie: *ᶜîd*.
ḳoeroeʾ, 189, 236.
Ḳoerrat al-ᶜain, 375.
al-Ḳoerṭoebî, 361.
Ḳoeṣair ᶜAmra, 157.
koetbah, 70, 72.
al-koetoeb as-sittah, 15.
koewâsâ kakim, 178.

L.

labbaika (*Allâhoemma*), 121, 136.
lahat, 162.
laḥd, 162.
lailat al-barāʾah, 118.
—— *al-ḳadar*. 106—108, 115, 160.
—— *al-miᶜrâdj*, 117.
—— *ar-raghāʾib*, 117.
—— *al-niṣf min Sjaᶜbân*, 118.
laḳîṭ, 386.
landjrad agama, 325.
langgar, 71, 108.
lĕbaran hadji, 112.
—— *pitrah*, 112.
—— *poewasa*, 111.
lĕbe, 56, 69.
lĕt, 206.
leube, 56.
liᶜân, 189, 210, 217, 307.
Loebâb al-fiḳh, 374.
loeha, 75.
loehoer, 54.
loekâ, 75.
loeḳaṭah, 386.
loeḳṭah, 386.
lohor, 54.

M.

al-Mabsoeṭ, 377.
al-madhmoen ᶜanhoe, 384.
—— *bihi*, 384.
—— *lahoe*, 384.
madjnoen, 231.
Madjoes, 348, 354.
madrasah, 27, 283.
madzhab, 18, 22, 41, 45, 51.
maʾdzoen lahoe, 237.
Mafâtîḥ al-ghaib, 361.
mafhoem, 43.
maghrib, 53, 54, 74, 103.
al-Maghrib, 21.
magrib, 54.
al-Maḥallî, 9, 374, 379.
al-Maḥâmilî, 374.
mahdî, 338.
maḥmal, 128, 142.
mahr, 179, 181—183, 211, 213, 234, 235.
—— *al-mithl*, 175, 181, 182.

maḥram, 153, 185, 221, 302.
maḥsjar, 112.
maḥẓoer, 48.
maisir, 158, 172.
maitah, 165, 169, 170.
maḳâm Ibrâhîm, 120, 121, 139.
al-maḳfoel, 384.
—— *bi-badanihi*, 384.
—— *bihi*, 384.
—— *lahoe*, 384.
makrib, 54.
makroeh, 47.
—— *karâhata taḥrîmin*, 383.
—— —— *tanzîmin*, 383.
maḳṭoeʿ, 364.
mâl ribawî, 286, 287.
al-Malaibârî (Zain ad-dîn), 375.
malĕm (*malĕman*), 108, 109.
mâlik, 385.
Mâlik ibn Anas, 21, 366, 367.
Mâlikieten, 21, 170.
mamloek, 234.
Mamloeken, 338.
maʾmoem, 67.
manârah, 66.
Manât, 359.
mandoeb, 47.
manfaʿah (*manâfiʿ*), 267, 277.
Manhadj aṭ-ṭoellâb, 374.
mansoech, 34, 37.
mantjal, 212.
mardjoeḥ, 25.
marfoeʿ, 363.
al-Marghinânî (Boerhân ad-dîn), 376.
marhoen, 384.
al-marhoen bihi, 384.
Marʿî ibn Joesoef, 377.
Marwah, 120, 122, 138, 139, 146.
mas kawin, 183.
masʿâ, 120, 121, 137.
Maṣâbîḥ as-soennah, 366.
masâʾil moelaḳḳabah, 258.
maṣâliḥ, 354.
masdjid, 64, 65, 70.
masjʿar, 144, 145.
al-masjfoeʿ, 385.
—— *minhoe*, 385.
masjhoer, 363.
Masḳaṭ, 331.
matn, 11.
maulâ, 177, 239, 240.
Maulâ Choesrau, 376, 379.
maulât, 240.
maulid, 116 117.
—— *an-nabî*, 115.
—— *sjarafi 'l-anâm*, 116.
mawâḳît, zie: *mîḳât*.
al-Mawardî, 353.
mawât, 385.
al-mawhoeb, 386.
—— *lahoe*, 386.
mawḳif, 143, 144.
mawḳoef, 278, 364.
al-mawḳoef ʿalaihi, 278.
mĕgrib, 54.
mĕnĕboes talak, 212.
mĕngadji, 1.
mĕrbot, 68.
mĕsaḥḥir, 93.
mĕsigit, 64, 65, 70, 71.
meudarŏïh, 108.
miḥrâb, 67, 68.
mîḳât (*mawâḳît*), 134.
mikrab, 67.
milik, 266.
milk, 266, 270, 277.
mimbar, 70.
Minâ (Moenâ), 110, 111, 123, 142, 144—146, 168.
minbar, 70—73, 258.
minbarijjah, 258.
Minhâdj aṭ-ṭâlibîn, 31, 273, 374.
miʿrâdj, 117.
Mirʾât al-oeṣoel, 379.
Mirḳât al-woeṣoel, 379.
Misjkât al-maṣâbîḥ, 366.
miskîn, 86, 231.
mithḳâl, 83.
mithl, 383.
mithlî, 383.
al-Mîzân al-koebrâ, 378.
modin, 66, 68, 69.
moeʾaddzin, 66, 69.
Moeʿâdz, 44, 368.
moeʿajjan, 374, 375, 383, 384.
moealap, 86.
moeʾallaf, 86.
moeʾallafah ḳoeloeboehoem, 86.
moeʿâmalât, 44, 266, 383.
moeʿâr, 384.

Moeʿâwijah, 329.
moebaʿʿadh, 238.
moebaddzir, 179, 231, 232, 238, 261.
moebâḥ, 47.
moeballigh, 68.
moechâbarah, 385.
moechâṭarah, 289.
Moechtaṣar, 374, 375, 377.
moedaʿ, 386.
moedabbar, 238.
al-Moedawwanah, 377.
moedd, 92, 104, 247
al-moeddaʿâ ʿalaihi, 316.
moeddaʿî, 316.
moeʿdhal, 364.
moedhârabah, 385.
moedhiḥah, 300.
moediʿ, 386.
moeʾdjir, 385.
moedjtahid, 24, 25, 314, 317, 335, 370, 371, 373, 380.
—— *al-fatwâ*, 25, 372.
—— *al-madzhab*, 372.
—— *moeṭlaḳ*, 373.
moeflis, 226.
moeftî, 29, 30, 159, 324.
al-Moeghnî, 374.
moegrib, 54.
Moehâdjir, 242.
moeḥakkam, 429.
al-moeḥâl ʿalaihi, 384.
—— *bihi*, 384.
moeḥallil, 206.
Moeḥammad al-Choerasânî, 376.
—— ibn Djarîr, zie: Ṭabarî.
—— — Ḥasan, zie: Sjaibânî.
—— — Idrîs, zie: Sjâfiʿî.
Moeharam, 118.
Moeḥarram, 97, 99, 113, 114, 302.
al-Moeḥarrar, 374.
moeḥdith, 167, 168.
moeḥîl, 384.
moeḥjî, 385.
moeḥrim, 135, 136.
moeḥṣan, 305—307, 311.
moeḥṣanah (*moeḥṣanât*), 199, 307.
moeḥtâl, 384.
moeḥtasib, 298.
moeʿîr, 384.
al-Moeḳaddasî, 368.
moekallaf, 55.
moeḳallid, 26, 314, 372, 373.
moeḳâradhah, 385.
moekâtab, 239.
moekâtib, 239.
moeḳîm (*moekim*), 70.
moekrî, 385.
moeḳridh, 384.
moektarî, 385.
moeḳtaridh, 384.
Moeltaḳa ʾl-abḥoer, 376, 389.
Moeloed, 99, 116, 160.
moeloedan, 116.
moeltaḳiṭ, 386.
moemajjiz, 227—229, 234.
moeʿmar, 386.
moemlik, 195.
moenaḳḳilah, 303.
Moenkar, 163.
Moentaḳa ʾl-achbâr, 367.
moerâhiḳ, 227.
moerid, 28.
moerith, 245.
moerḳab, 386.
moersal, 364.
moertadd, 226, 248, 304, 305.
moertahin, 384.
moertaziḳah, 347, 354.
al-moeṣâ bihi, 261.
al-moeṣâ lahoe, 261.
moesâfir, 55.
moesâḳâh, 385.
moeṣallâ, 64, 65, 68, 110.
moeṣannaf, 366.
al-moeṣî, 261.
moesinnah, 82.
moesjarrakah, 259.
moesjtarakah, 260.
moesjtarî, 383.
al-moeslam fîhi, 383.
—— *ilaihi*, 383.
Moeslim, 15, 364, 365, 367.
moeslim, 2, 3.
—— (*rabb as-salam*), 383.
Moesnad, 365.
moesnad, 366.
moestaʾdjir, 385.
moestaḥabb, 47.
moestaʿîr, 384.
moetʿah, 182, 193, 194.

moeᶜtaḳ, 239.
moetaḳawwim, 383.
moetanaddjis, 56, 165.
moetawâtir, 363.
moeṭawwif, 140.
Moeᶜtazilieten, 362.
moeᶜtiḳ, 239.
moettaṣil, 364.
al-moewakkal fîhi, 384.
moewakkil, 384.
al-Moewaṭṭaʾ, 366, 367.
moezakkî, 319.
al-Moezanî, 371.
moezâraᶜah, 385.
Moezdalifah, 144, 145, 168.
Mzâb, 123.

N.

nadar, 275.
nadjis, 56, 165, 166.
nadzr, 273, 275.
—— *al-ladjâdj wa'l-ghadhab*, 274.
nafaḳah, 199, 207, 213, 223.
nâfilah (*nawâfil*), 383.
naïb, 69, 89, 129, 195, 214.
nâʾib, 69.
Nail al-awṭâr, 367.
Nail al-maʾârib, 377.
Nakîr, 163.
nambang (*di-tambang*), 209, 211.
napakat, 199.
nasab, 178, 221.
an-Nasafî, 376.
an-Nasâʾî, 15.
nasîʾah, 286.
nasîb, 221.
nâsich, 34, 37.
nasîkah, 150.
nâṣir as-soennah, 362.
naṣṣ, 370.
nawâfil, zie: *nâfilah*.
an-Nawawî, 31, 363, 367, 372, 374.
nâẓir, 281.
Nedjd, 134.
ngadji, 1.
ngakad, 266.
ngaos, 1.
ngasar, 54.
ngisa, 54.
ngislamake, 152.
an-Nihâjah, 31, 374.
nijâḥah, 161.
nijat, 275.
nijjah, 57, 59, 61, 75, 93, 102—104, 127, 136, 137, 162, 231, 275.
nikah, 174.
nikâḥ, 174.
—— *al-istibdhâᶜ*, 215.
—— *al-moetᶜah*, 193.
ningkah, 174.
nipkah, 199.
niṣâb, 81, 83—85, 308.
an-Noeḳâjah, 376.

O.

oedjrah, 385.
ᶜ*oedoel*, zie: ᶜ*adl*.
Oeḥoed, 241.
oelama, ᶜ*oelamâʾ*, zie: ᶜ*âlim*.
Oemajjaden, 73, 113, 329—332, 336, 338.
ᶜOemar I, 37, 79, 80, 137, 193, 258, 260, 276, 305, 309, 328, 330, 333, 335, 337, 338.
—— ibn ᶜAbd al-ᶜAzîz, 330.
—— ibn Ḥabib, 14.
ᶜ*oemarijjatâni*, 258.
al-Oemm, 375.
oemm-walad, 236, 238.
ᶜ*oemrâ*, 386.
ᶜOemrah, 135.
ᶜ*oemrah*, 122, 125, 126, 134—140, 144, 146.
ᶜ*oemrat al-ḳadhâʾ*, 126.
ᶜ*oerf*, 44, 382.
ᶜ*oesjr*, 250.
oeṣoel, 24.
—— *ad-dîn*, 33, 46.
—— *al-fiḳh*, 33, 378, 381.
al-oeṣoelâni, 33.
oesoer, 250.
ᶜOethmân, 6, 7, 329, 330, 335.
al-ᶜOezzâ, 359.
orang islam (*sĕlam*), 2.

P.

Padri, 369.
pakir, 90.

panghoeloe (*pĕngoeloe*), 28, 29, 68, 69, 89, 101, 129, 178, 179, 195, 196, 210, 214, 284, 323—327.
—— *distrik*, 69.
—— *landjrad*, 323.
—— *ondor*, 69.
—— *mĕsigit*, 323.
pasah (*pasak*), 214.
pĕkaoeman, 98, 284.
pĕngimaman, 67.
pĕrloe, 47.
pĕsantrèn, 28.
pikol, 85.
pitrah, 90, 93, 94, 112.
poesaka, 203.
poetihan, 284.
Poewâsâ (*poeasa*), 100, 107.
pondok, 28.
prang sabil, 341.

R.

rabb al-mâl, 385.
rabb as-salam, 383.
Rabîc al-âchir, 100.
Rabîc al-awwal, 100, 115, 116.
Rabîcoe 'l-awal, 118.
rad agama, 325.
— —— *islam*, 325.
Radd al-moeḥtâr, 376.
radhâc 185.
radhâcah, 185.
Radja Roem, 339.
Radjab, 100, 117, 122, 123, 302.
radjcah, 206.
ar-râdjiḥ, 25.
rafc, 210.
Râfidhî (Rawâfidh), 333.
ar-Râfiᶜî, 362, 372—374.
râhin, 384.
Raḥmat al-oemmah, 378.
rahn, 384.
ra'j, 42, 43, 381.
raḳabah, 267, 277.
rakcah, 55, 62, 72, 74—76, 106, 136.
rakahat (*rakangat*), 62.
Ramadhân, 45, 76, 91, 95, 96, 99—102, 104, 105—107, 109, 201, 207, 358.
Ramĕlan, 107, 118.
ar-Ramlî (Moeḥammad), 31, 372—375.
ar-Ramlî (Aḥmad), 375.
rangkang, 28.
rapac, 210.
ra's al-mâl, 383.
rasjîd, 230, 232, 317.
Rawâfidh, zie: Râfidhî.
ar-Râzî (Fachr ad-dîn), 361.
Rĕbo pĕngabisan, 115.
—— *wĕkasan*, 115.
ribâ, 265, 285—289, 318.
—— *al-fadhl*, 287.
—— *al-jad*, 287.
—— *al-ḳardh*, 287.
—— *an-nasâ'*, 287.
ridâ', 135, 139.
ridjcah, 206.
rikâz, 84.
ar-Risâlah, 378.
riwâḳ, 27.
rizḳ, 347.
roedjmah, 145.
roedjoec (*roedjoe*), 206, 207, 210.
roeḥ (*arwâḥ*), 160.
roe'jah, 100.
roeḳbâ, 386.
roekn (*arkân*), 45, 63.
roekoec, 61, 62.
Roewah, 100, 118, 160,

S.

ṣâc. 82, 92, 104.
ṣabî, 227.
sabîl Allâh, 87, 275, 341.
Sacd ibn Abî-Waḳḳâṣ, 172, 262.
ṣadâḳ, 179—181.
ṣadaḳah, 77—79, 94, 111, 160.
ṣaddaḳa, 181.
ṣadîḳah, 180.
Ṣadr as-Sjarîcah (*awwal*, *thânî*), 363, 376, 379.
Ṣafâ, 120—122, 138, 139, 146.
Ṣafar, 99, 114.
Ṣafawiden, 333.
safîh, 179, 231, 232, 318.
ṣaghîr, 227.
ṣaḥâbah, 10, 39, 40.
ṣaḥâbî, 10, 364.
ṣaḥîḥ, 49, 363, 364.
aṣ-Ṣaḥîḥ, 15, 364, 365, 367, 368.

saḥoer, 93, 103.
Ṣaʿîd, 21.
sâʾimah, 83.
saʿj, 120, 139, 146, 147.
sajjid, 186, 187, 234, 237, 238.
Sajjid Bekrî, 375.
—— Oethman, 84, 85, 249.
salab, 345.
Saladin, 85.
salaf, 269, 383.
salam, 269, 383.
salâm, 63.
salat, 52.
ṣalât, 35, 45, 46, 52—77, 136, 142, 154, 168, 172, 227, 232, 246, 248, 305, 357.
—— *ad-dhoeḥâ*, 75.
—— *al-chauf*, 55.
—— *al-choesoef*, 76.
—— *al-djinâzah*, 162.
—— *al-djoemʿah*, 70.
—— *al-ʿîd*, 109, 110, 145.
—— *al-istisḳâʾ*, 76.
—— *al-koesoef*, 76.
—— *al-maghrib*, 53.
—— *al-moesâfir*, 55.
—— *al-witr*, 75.
—— *ʿala ʾl-ʿaṣâ*, 67, 75.
—— *at-tarâwîḥ*, 76, 93, 105, 106, 108.
—— *at-taṭawwoeʿ*, 73.
ṣâliḥ, 381.
ṣalla ʾllâhoe ʿalaihi wasallama, 62.
sanad, 11.
santri, 28, 56, 90, 112.
sarak, 44.
Sarapoelanam, 116.
sarat, 44.
sarèkat, 203, 266.
sarèngat, 44.
ṣarf, 286.
sariat, 44.
sarikat, 203, 266.
saroeng pinggang, 356.
ṣaum taṭawwoeʿ, 97.
sawah, 283.
Sawal, 118.
sĕdĕkah, 94, 160.
Sĕlâ, 100.
Selîm, 333.
sĕlir, 212.
sĕmbahjang, 52, 54, 56, 66, 110, 112, 130.
—— *djoemahat*, 71.
sĕmigit, 64.
sidĕkah, 94, 160.
Ṣiffîn, 329, 330.
ṣîghah, 261, 269, 278.
ṣighar, 227.
Sijam, 100, 107.
Silih Moeloed, 99.
Sirâdj ad-dîn as-Sadjawandî, 376, 377.
Sirâdjijjah (*farâʾidh*), 376.
—— (*fatâwî*), 377.
sirkat, 266.
Sjaʿbân, 100, 101, 115, 117.
Sjabrâmilisî, 373.
sjafîʿ, 385.
as-Sjâfiʿî (Moeḥammad ibn Idrîs), 17, 19, 289, 301, 362, 371, 373-375, 378, 380.
Sjâfiʿieten, 19, 20, 170, 348, 370, 385.
sjahâdah, 45, 62.
sjahâdat al-ḥisbah, 298.
sjâhid, 319.
sjahîd, 346.
as-Sjaibâni (Moeḥammad ibn Ḥasan), 230, 370, 371, 377.
sjaich (*sjêch*), 140, 141.
—— *al-islâm*, zie: Zakarîjâʾ.
sjarʿ, 44, 49—51, 323, 324.
Sjarâʾiʿ al-islâm, 378.
as-Sjaʿrânî, 378.
as-Sjarbînî, 374.
Sjarḥ al-Wiḳâjah, 376.
sjarîʿah, 44.
sjarîf (Sjeriefen), 186.
as-Sjarîfijjah, 376.
sjârik, 384.
sjarîk, 384.
sjarikah, 203, 266, 384.
sjarkah, 384.
Sjawwâl, 97, 98, 100, 109, 118, 168.
as-Sjaukânî (Moeḥammad ibn ʿAlî), 367.
sjêch, zie: *sjaich*.
Sjêchzâde, 376.
sjîʿah, 330, 333, 334.
sjidjâdj (*sjaddjah*), 303.
Sjîʿieten (Sjîʿitisch), 10, 23, 113, 166, 193, 330, 331, 333, 334, 367.
as-Sjîrâzî (Aboe Isḥâḳ), 375.
sjirkah, 266, 384.
sjoebhah, 218, 235, 298.

sjoefʿah, 385.
Sjoeroenboelâlî, 376.
slamĕtan, 160.
soebḥ, 53, 74, 75.
soeboeh, 54.
as-Soebkî, 379.
soedjoed, 61—64.
—— *al-ḳoerʾân*, 357.
Soefjân at-Thaurî, 19, 368.
soeftadjah, 288.
as-Soejoeṭî, 9, 362, 366, 373.
soekoet, 35.
ṣoelḥ, 352, 384.
soelṭân, 332.
Soeltan Istamboel, 339.
as-Soenan, 15, 365.
soenan rawâtib, zie: *soennah râtibah*.
—— *tâbiʿah lil-farâʾidh*, 73.
—— *zawâʾid*, 383.
soenat, 47, 152.
soennah, (verdienstelijk), 47, 52, 62, 74, 75, 105, 110, 142, 144, 153, 159, 162, 168, 182, 190, 260, 313, 382.
—— (gewoonte, gebruik), 10, 12, 15, 33, 36—40, 47, 152, 294, 314, 362, 366, 382.
—— (overlevering), 363.
—— *moʾakkadah*, 382.
—— *râtibah* (*soenan rawâtib*), 73, 382.
—— *zâʾidah*, 383.
soennat al-hoedâ, 382.
—— *al-kifâjah*, 110.
—— *an-nabî*, 34.
Soennieten, 10, 45, 362.
Soerâ, 97, 99.
soerah, 7, 8.
soerambi, 324, 325.
soerau, 28.
soertanah, 165.
sri kawin, 183.

T.

Ṭabaḳât al-moefassirîn, 362.
tabannâ, 219.
aṭ-Ṭabarî (Moeḥammad ibn Djarîr), 19, 361, 369, 370, 378.
tabiʿ, 82.
tâbiʿoen, 10, 364.
taboeh, 66.
taboet, 114.
taboh, 66.
tachrîdj, 371.
tadbîr, 238, 239.
tadjoeg, 71.
tadjwîd, 1.
tafsîr, 8, 314.
—— *al-Djalâlaini*, 9, 362.
—— *al-kabîr*, 361,
—— *ibn Djarîr*, 361.
Taftazânî, 379.
tafwîdh, 181, 182.
tahaddjoed, 52, 74.
ṭahârah, 46, 56, 165, 167.
—— *ʿainijjah*, 56, 166.
—— *ḥoekmijjah*, 56.
tahdjoed, 74.
Tahdzîb al-asmâʾ, 363.
taḥijjat al-masdjid, 75.
tahil, 183.
ṭâhir, 58, 166.
taḥkîm, 178.
taḥrîm, 275.
Taḥrîr, 374.
tajammoem, 58, 168.
ṭajjibât, 169.
taḳabboedh, 266.
takaboel, 266.
takbîr, 61, 62, 68, 109, 110.
takbîrah, 61.
takbîrat al-iḥrâm, 61, 63, 74.
takdjir, 324.
taklèk, 207.
taḳlîd, 23, 25, 26, 30, 156, 176, 372, 373.
takmilah, 254.
at-Taḳrîb, 374.
taḳrîr, 35.
taksir, 323.
talak, 203.
ṭalâḳ, 189, 203—207, 210, 232.
talakin, 163.
talbijah, 136, 145.
talĕkin, 163.
taʿlik, 207.
taʿlîḳ, 205, 207, 208, 210.
talḳîn, 163.
tamattoeʿ, 136—138.
tamboe, 66.
tamjîz, 227.
tamkîn, 270.

at-Tanbîh, 375.
Tan^c^îm. 135.
Tanḳîḥ al-loebâb, 374.
Tanḳîḥ al-oeṣoel, 379.
Tanwîr al-abṣâr, 376.
tapsir, 8, 9.
tarawèh, 108.
tarâwîh, zie: *ṣalât at-tarâwîḥ*.
tardjîḥ al-aḳwâl, 25.
ṭarîḳ (*ṭoeroeḳ*), 25.
tarwijah, 98, 142.
tasbîl, 275.
tasjahhoed, 62.
tasjrîḳ, 97, 146, 147.
taslîmah, 63, 106.
taslîmat at-taḥlîl, 63, 74.
tasmijah, 171.
*taṭawwoe^c^*, 383.
taṭhîr, 152.
ṭawâf, 138—140, 146, 147, 168.
—— *al-ḳoedoem*, 140.
—— *al-wadâ^c^*, 147.
—— *at-taḥijjah*, 140.
at-Tawdhîḥ, 363, 379.
tawdjîh, 371.
tawḥîd, zie: *^c^ilm at-tawḥîd*.
ta^c^zîr, 296, 299, 308, 309, 311, 312, 323.
tĕdaroes, 108.
teungkoe meunat^h^ah, 196.
thaman, 383.
at-Tirmidzî, 15.
tjina boeta, 206.
at-Toeḥfah, 31.
Toeḥfat al-ḥoekkâm, 377.
—— *aṭ-ṭoellâb*, 374.
ṭoema'nînah, 62.
trawèh, 108.

W.

wadhîmah, 159.
*wadî^c^*, 386.
wadî^c^ah, 386.
wadjh, 24, 371.
wâdjib, 47, 151.
al-Wadjîz, 374.
Wahhâbieten, 21, 40, 56, 369, 372.
wâhib, 386.
wakâlah, 384.
wakap, 28, 283, 284, 324.
wakeuëh, 284, 285.
waḳf, 271, 275—285, 346, 352, 355.
wâḳif, 278.
wakil, 266.
wakîl, 195, 266, 384.
waḳt aṣ-ṣalât, 54.
waktoe, 54.
walâ', 239.
walad, 215.
wali hakim, 178, 197, 198.
—— *kakim*, 178.
—— *nasab*, 197.
walî, 174—181, 186, 187, 189—191, 195, 197, 225, 226, 229, 230, 232, 235, 251, 295, 296, 299.
—— *ad-dam*, 299, 321.
—— *al-mâl*, 229.
—— *an-nikâḥ*, 229.
—— *ḥâkim*, 191.
—— *moedjbir*, 175, 176, 178, 189.
—— *nasab*, 178, 191.
Walî ad-dîn at-Tibrîzî, 366, 367.
walîmah, 155, 156, 159, 160.
walîmat al-^c^oers, 155, 194.
al-Waraḳât fî oeṣoel, 378.
waris, 245.
wârith, 245.
waṣî, 223, 231, 264.
wasijat, 260, 264.
waṣijjah, 260, 263, 264.
wasḳ, 82, 92.
al-Wiḳâjah, 376.
wikâlah, 384.
wilâjah, 225, 226, 231, 240.
wilâjat al-mâl, 227, 229, 231.
—— *an-nikâḥ*, 227, 230.
witr, 75.
woedhoe', 56, 57, 162, 167.
woeḳoef, 142—145, 147, 168.
woeloe, 57.
wong abangan, 56.
—— *poetihan*, 56.

Z.

ẓâhir, 19, 88.
Ẓâhirijjah, (Ẓâhirieten), 19, 39, 43, 156, 286, 379.
ẓahr, 201.
Zaid ibn ^c^Alî ibn Ḥoesain, 330, 334.

Zaid ibn Ḥârithah, 219, 220.
— ibn Thâbit, 5, 6.
Zaidieten, 331, 334.
Zainab, 207, 220.
Zain ad-dîn al-Malaibârî, 375.
zakâ, 77.
Zakarîjâ' al-anṣârî (*sjaich al-islâm*) 374.
zakât, 45, 46, 55, 76—94, 239, 246, 318, 336, 345, 347, 353.
—— *al-badan*, 92.
—— *al-fiṭr* (*fiṭrah*), 89, 91—93, 110.
—— *al-mâl*, 92.
zakî, 77, 319.
zakkâ, 81.
zâm, 54.
az-Zamachsjarî, 361, 362.
Zanzibar, 331.
Zarḳânî, 367.
ẓihâr, 201, 202, 210.
ẓijârah, 148.
zinâ, 199, 218, 305—307.
ẓoehr, 53—55, 70, 74, 75.
Zoehrî, 368.
zoennâr, 354, 356.

AANVULLINGEN EN VERBETERINGEN [1]).

Blz.	9, reg. 7 v. o.	*ad-Djalâlaini*, lees: *al-Djalâlaini*.
„	29, „ 13	Zie thans de „Goeroe-Ordonnantie 1925" van 14 Mei 1925.
„	46, „ 9	*tawhîd*, lees: *tawḥîd*.
„	47, „ 17	*moestahabb*, lees: *moestaḥabb*.
„	69, „ 19 v. o.	*moeʾaddzin*) en in, lees: *moeʾaddzin*), in Banjoemas *kajim*, en in [H.
„	117, „ 10 v. o.	*al-raghâʿib*, lees: *ar-raghâʾib*.
„	178, „ 9 v. o.	te wijzen. Dan, lees: te wijzen. Deze wordt gewoonlijk *moeḥakkam* (d. i. tot *ḥakam* aangestelde) genoemd. Dan [H.
„	185, „ 5	oud-tantes [1]). Lees: oud-tantes, hetzij van vaders- hetzij van moederszijde [1]).
„	206, „ 5 v. o.	*leut*, lees: *heuleut*.
„	212, nt. 3	zie, lees: zie verder:
„	214, „ 2	t. a. p., lees: t. a. p.; dit vindt trouwens steun in *fatwâ*'s van latere wetgeleerden, zie: Sajjid Oethman's *Ḳawânîn*, blz. 114. [H.
„	234, reg. 10	*djârijjah*, lees: *djârijah*.
„	267, „ 9 v. o.	enz., lees: enz. Zie *Fatḥ al-ḳarîb* (ed. Van den Berg), blz. 311.
„	268, „ 8 v. o.	3) Een andere, lees: 3) Zie bijv.: *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn* (ed. Van den Berg), I, 383. — Een andere

[1]) De met H. gemerkte toevoegselen zijn te danken aan opmerkingen van prof. dr. Hoesein Djajadiningrat te Weltevreden.

Blz. 271, nt. 1	[1]) Dezelfde, lees: [1]) Iets „ontruimen" of „ledigmaken" wordt in de *fiḳh*-boeken vooral door het Arab. werkwoord *farragha* aangeduid. — Dezelfde
„ 357, reg. 6	Hebreewsch, lees: Hebreeuwsch.
„ 363, „ 21 en 30	*âhâd*, lees: *âḥâd*.
„ 369, „ 1 v. o.	Padrì's, lees: Padri's.
„ 375, „ 15 v. o.	*fiḥh*, lees: *fiḳh*.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT
3 0000 00673 1149

X